HISTORIA MEXICANA

VOL. LII OCTUBRE-DICIEMBRE, 2002 NÚM. 2

206



EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR EL CENTRO
DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE EL COLEGIO DE MÉXICO

Fundador: DANIEL COSÍO VILLEGAS
Directora: SOLANGE ALBERRO

Publicación indizada en CLASE (http://www.dgbiblio.unam. mx/clase.html)

La responsabilidad por las colaboraciones que se publican en la revista es exclusivamente de los autores. *Historia Mexicana* y El Colegio de México son ajenos a ella.

HISTORIA MEXICANA es una publicación trimestral de El Colegio de México. *Suscripción anual*: en México, instituciones e individuos, 300 pesos. En otros países, instituciones e individuos, 100 dólares, más cuatro dólares para gastos de envío.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
ISSN 0185-0172
Impreso en México/*Printed in Mexico*
Se terminó de imprimir en enero de 2003 en Imprenta de Juan Pablos, S. A.
Mexicali 39, Col. Hipódromo Condesa, 06100 México, D. F.
Composición tipográfica: Literal, S. de R. L. Mi.

Certificado de licitud de título núm. 3405 y licitud de contenido núm. 2986, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, el 30 de septiembre de 1988, y número de reserva 04-2001-011613405600 del 16 de enero de 2001.

HISTORIA MEXICANA

VOL. LII OCTUBRE-DICIEMBRE, 2002 NÚM. 2

206



EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

VOL. LII OCTUBRE-DICIEMBRE, 2002 NÚM. 2

206

SUMARIO

ARTÍCULOS

Enrique FLORESCANO: *Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: el mito de la creación del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán), y Quetzalcóatl, el creador de estados y dinastías* 309

Pierre RAGON: *Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)* 361

Will FOWLER: *Fiestas santanistas: la celebración de Santa Anna en la villa de Xalapa, 1821-1855* 391

Lawrence Douglas TAYLOR HANSEN: *La colonización bóer en Chihuahua y el suroeste de Estados Unidos, 1903-1917* 449

ADDENDA

Correcciones y erratas 491

CRÍTICA DE LIBROS

Matthew BUTLER: Cristeros y agraristas en Jalisco: *una nueva aportación a la historiografía cristera* 493

Guillermo ZERMEÑO: *Del "indio" al "indígena": las transformaciones de una semántica* 531

RESEÑAS

Sobre Jean-Michel SALLMANN: *Charles Quint. L'Empire éphémère* (Óscar MAZÍN) 539

Sobre David BRADING: *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición* (Leticia GAMBOA OJEDA) 546

Sobre Michel BERTRAND: *Grandeur et misère de l'office. Les officiers de finances de Nouvelle-Espagne XVII^e-XVIII^e siècles* (Jorge SILVA RIQUER) 551
Sobre Ana Cecilia RODRÍGUEZ DE ROMO y Xóchitl MARTÍNEZ BARBOSA: *Estudios de historia de la medicina: abordajes e interpretaciones* (Elías TRABULSE) 556
Sobre Leticia BOBADILLA: *La revolución cubana en la diplomacia, prensa y clubes de México, 1895-1898* y Rafael ROJAS: *Cuba mexicana. Historia de una anexión imposible* (Agustín SÁNCHEZ ANDRÉS) 566
Sobre Clara E. LIDA (comp.): *México y España durante el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas* (Abdón MATEOS) 572
Sobre Norberto LÓPEZ PONCE: *Ya es tiempo de actuar. El proceso de organización de los profesores en el Estado de México, 1921-1959* (Engracia LOYO) 577

NECROLOGÍA
Marcello CARMAGNANI: *Ruggiero Romano: entre Europa y América Latina* 583

RESÚMENES 595

ABSTRACTS 599

PUBLICACIONES RECIBIDAS 601

VIÑETA DE LA PORTADA

Hun Nal Ye renace del interior de la tierra, representada en esta escena por un carapacho de tortuga. Lo reciben Xbalanké (derecha), quien derrama un cántaro de agua en la hendidura de la tierra, y Junajpú (izquierda). Dibujo basado en Francis ROBICSEK y Donald M. HALES: *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex. The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period.* Norman: University of Virginia Art Museum, University of Oklahoma Press, 1981, vaso 117.

LOS PARADIGMAS MESOAMERICANOS QUE UNIFICARON LA RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO: EL MITO DE LA CREACIÓN DEL COSMOS; LA FUNDACIÓN DEL REINO MARAVILLOSO (TOLLÁN), Y QUETZALCÓATL, EL CREADOR DE ESTADOS Y DINASTÍAS

Enrique Florescano
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

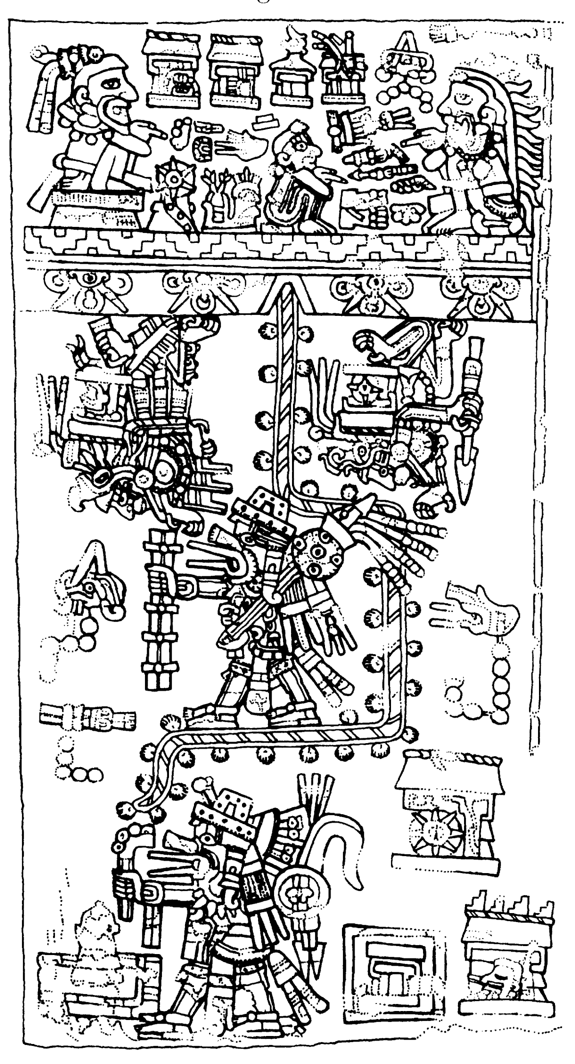
Los estudiosos de Mesoamérica desde hace tiempo mostraron interés en las concepciones históricas de los pueblos de esta región, en sus formas de registrar los asuntos humanos y en los valores y significados que le atribuyeron al pasado. Unas veces esos análisis proyectaron la tradición occidental al pasado mesoamericano y deformaron la naturaleza de éste. Otras se preocuparon por discernir las características propias del pensamiento histórico nativo. Este ensayo analiza esas disquisiciones y propone una nueva interpretación de la concepción del pasado y la reconstrucción de la historia que se desarrolló en Mesoamérica.

9 Viento y la creación del cosmos y los reinos mixtecos

En la tradición mixteca del posclásico, 9 Viento aparece vinculado con la creación de un nuevo orden cósmico y humano. Una de sus primeras manifestaciones en el *Códice de Viena* lo sitúa en lo alto del cielo, acompañado por los dioses creadores (véase la figura 1), quienes lo dotan de sus símbo-

Fecha de recepción: 23 de mayo de 2002
Fecha de aceptación: 27 de mayo de 2002

Figura 1

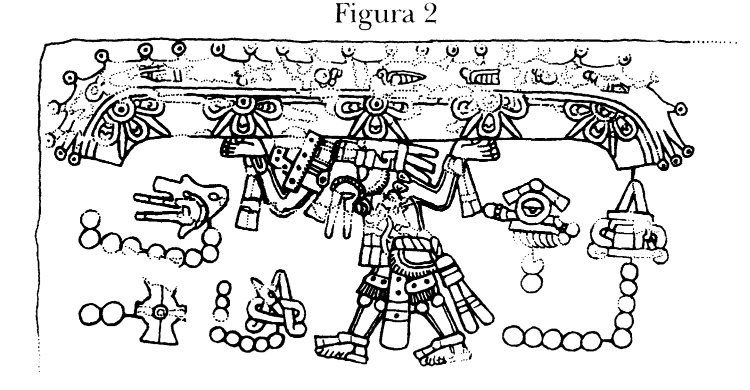


En la parte superior de esta lámina del *Códice de Viena*, 9 Viento recibe en el cielo nocturno los atavíos que lo identificarán como el héroe cultural más importante de la cosmogonía y la historia mixteca, y luego se manifiesta en la tierra, vestido con todos sus ornamentos y símbolos. Dibujo basado en Kingsborough, 1967, lámina V.

los e indumentaria y lo instruyen sobre las tareas que debe realizar en el mundo terrestre. Luego de este prólogo en el cielo, como lo llama Alfonso Caso, 9 Viento desciende a la Tierra investido de poderes sobrenaturales y ornado con los atributos que lo distinguirán en los códices mixtecos y en los relatos y la iconografía nahua de tiempos posteriores.[1]

En estas imágenes se advierte que los dioses creadores (Señora 1 Venado y Señor 1 Venado) son quienes conciben la fundación y el ordenamiento del cosmos, pero en ese gran diseño, 9 Viento cumple una tarea trascendente. Al bajar a la Tierra carga en sus espaldas la bóveda celeste colmada de agua, que en varios relatos cosmogónicos se dice que se había desplomado en el último diluvio y pegado a la superficie terrestre (véase la figura 2). Luego procede a repartir las aguas fertilizadoras en distintos lugares, que el códice enumera a lo largo de nueve láminas, hasta formar con esa descripción una suerte de bautizo y elogio de la tierra mixteca.[2]

Figura 2



9 Viento carga una parte de la bóveda celeste colmada de agua en el *Códice de Viena.* Dibujo basado en Kingsborough, 1967, lámina VI.

[1] Los primeros estudios rigurosos sobre 9 Viento y su simbolismo los debemos a Nowotony, 1948, pp. 156-200; Nicholson, 1957, y Caso, 1977-1979, vol. i, pp. 44-63, vol. ii, pp. 60-64.

[2] Sigo aquí la obra *Origen*, 1992, pp. 81-111. Véase también Nicholson, 1976, pp. 35-47.

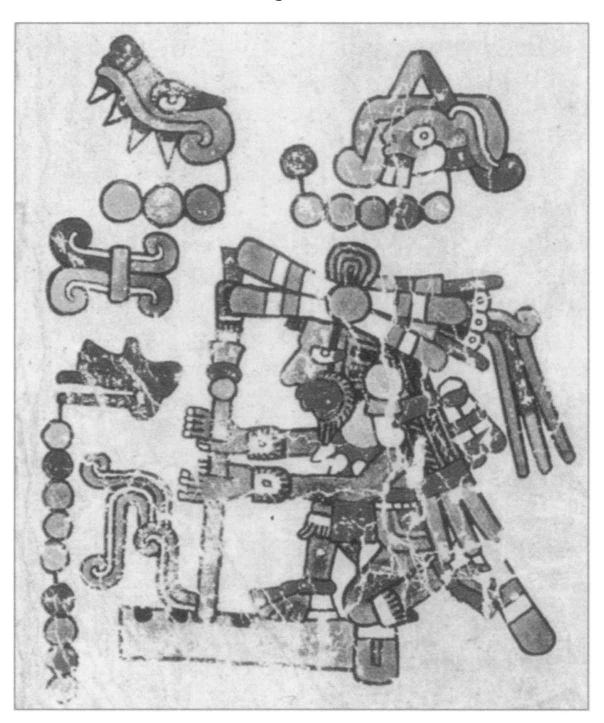
A este reconocimiento del ámbito mixteco en los cuatro rumbos cardinales sigue el nacimiento de los seres humanos, que brotan de la abertura de un árbol prodigioso, situado en la región de Apoala. En este lugar, 9 Viento concierta matrimonios entre hombres y mujeres nobles, quienes dan origen a los linajes mixtecos.[3] Más adelante el códice relata la intervención de 9 Viento en la fundación de los reinos y señoríos en los cuatro rincones de la tierra mixteca. Narra luego la primera salida del sol, que le infunde vitalidad al mundo inanimado y pone en movimiento el transcurrir incesante del tiempo. Las últimas láminas describen la delimitación precisa de la tierra y el área donde se levantaron los centros ceremoniales, los templos, los palacios y los barrios de los artesanos y campesinos. Luego se procede a encender el Fuego Nuevo, el rito consagratorio de esas fundaciones primordiales. La ceremonia del Fuego Nuevo es el acto que enuncia la fundación del reino, el nacimiento de la dinastía y el comienzo de una nueva era. Es el acto fundacional por excelencia y 9 Viento su principal ejecutor (véase la figura 3).

Así termina el anverso del *Códice de Viena.* Las trece láminas que forman el reverso de este documento relatan la historia de las dinastías que gobernaron el reino de Tilantongo, desde el siglo X al XVI. Esta historia se registra también en los códices *Bodley*, *Nuttall* y el *Mapa de Teozacualco.* Con los datos acumulados en estos documentos Alfonso Caso elaboró su famosa reconstrucción de los *Reyes y reinos de la Mixteca.* Como se advierte, el *Códice de Viena* se caracteriza por ser un relato que comienza con la creación del cosmos y concluye con la historia de los reinos terrestres. El propósito de estos libros era entonces afirmar que los reinos fueron procreados por los dioses, si así puede decirse, y que los linajes gobernantes descendían directamente del carismático 9 Viento, el dios cuyo simbolismo resumía los valores más admirados por el pueblo mixteco.[4]

[3] ANDERS, JANSEN y PÉREZ JIMÉNEZ, 1992, pp. 113-128.
[4] FLORESCANO, 1999, p. 29.



Figura 3



Ceremonia del Fuego Nuevo. 9 Viento enciende el primer fuego el día 3 Lagarto del año 6 Conejo. Dibujo basado en el *Codex Vindobonensis Mexicanus I*, lámina 32.

La fundación de los reinos mayas en el posclásico

El *Popol Vuh* de los k'iché es un libro semejante al *Códice de Viena*. Las cinco partes que lo dividen integran un conjunto armonioso, cuyo contenido resume el canon elaborado por los mayas del posclásico para relatar la historia del mundo desde la creación primordial hasta la aparición del pueblo k'iché, cuando la historia se convierte en un recuento de las hazañas protagonizadas por el pueblo

k'iché.[5] En la primera parte narra el enfrentamiento entre los dioses celestes (representados por Jun Junajpú y los Gemelos Divinos) y las potencias del inframundo (representadas por los señores de Xibalbá) (véanse las figuras 4 y 5). Esta contienda concluye con el surgimiento de la superficie terrestre (la tierra fértil) y el nacimiento del dios del maíz. A partir de ese momento esos protagonistas formidables, en lugar de persistir en su enfrentamiento, unen sus poderes fecundadores y germinales para reproducir la vida en la tierra y de ese modo crean las condiciones para el desarrollo de la existencia civilizada, fundada en la agricultura.[6]

Figura 4

Vaso funerario maya llamado de los Siete Dioses. En el extremo derecho, sentado en un trono de jaguar, el principal dios de Xibalbá, el llamado Dios L, preside un acto que antecede a la creación del cosmos. Aquí se le ve acompañado de seis señores de Xibalbá. Dibujo basado en Coe, 1973, p. 109.

[5] Florescano, 1998, pp. 231-241; del mismo autor, Florescano, 1998a, pp. 217-234 y 1999, pp. 30-53.

[6] Florescano, 1999a. Mi lectura del *Popol Vuh* está basada en la edición de Tedlock, 1985.

Figura 5



Junajpú y Xbalanké (izquierda) saludan al señor del inframundo, Itzamná (derecha), en un vaso maya de la época clásica. Dibujo basado en *Schatten uit de Nieuwe Wereld*, 1992, p. 243.

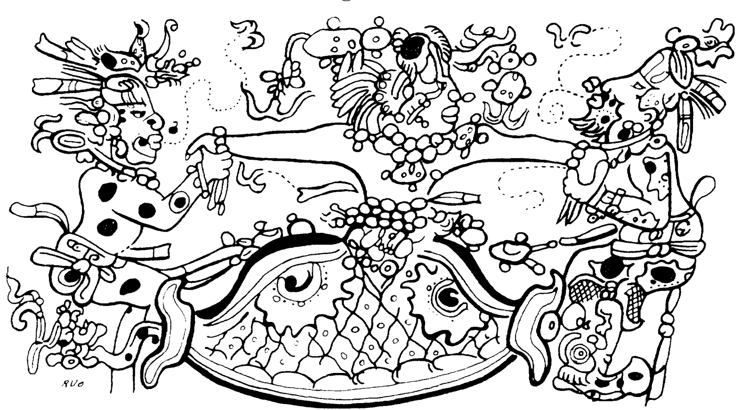
El clímax de este episodio es la resurrección de Jun Junajpú, el Primer Padre, la planta del maíz, que en las vasijas mayas de la época clásica asume la forma esplendente del dios del maíz, Hun Nal Ye, renaciendo del interior de la tierra. Numerosos testimonios celebran este pasaje exultante, que se convirtió en símbolo de la victoria de las fuerzas creativas sobre las destructivas, en alegoría del recambio anual de la naturaleza y en metáfora de la regeneración incesante de la vida (véanse las figuras 6 y 7).

Figura 6



Hun Nal Ye renace del interior de la tierra, representada en esta escena por un carapacho de tortuga. Lo reciben Xbalanké (derecha), quien derrama un cántaro de agua en la hendidura de la tierra, y Junajpú (izquierda). Dibujo basado en Robicsek y Hales, 1981, vaso 117.


Figura 7



La resurrección de Hun Nal Ye pintada en otro vaso maya. En esta escena Xbalanké, a la derecha, y Junajpú, a la izquierda, le prestan ayuda para salir del interior de la tierra. Dibujo basado en ROBICSEK y HALES, 1981, p. 155.

La cuarta parte del *Popol Vuh* narra cómo los dioses creadores descubrieron el lugar donde se encontraba la montaña de los mantenimientos y extrajeron de su interior las semillas preciosas del maíz, las molieron finamente y con esa masa forjaron el cuerpo de los primeros cuatro seres humanos: Jaguar Quitzé, Jaguar Noche, Mahuacutah y Jaguar Oscuro, cabezas del linaje de los k'iché.[7]

Otro episodio crucial describe el viaje de los fundadores del linaje k'iché a la fabulosa Tulán Zuyuá, una representación tardía de Tollán-Teotihuacán, la capital del reino legendario donde se investía y legitimaba a los gobernantes. El libro dice que en Tulán Zuyuá (que en este tiempo es probablemente Chichén Itzá),[8] los jefes k'iché recibieron

[7] FLORESCANO, 1999, pp. 30-39.

[8] FLORESCANO, 1999, pp. 43-45. La idea de que la Tulán Zuyuá del *Popol Vuh* es Chichén Itzá se apoya en los siguientes datos. En el posclásico la capital política más importante del sureste maya era Chichén Itzá, que está situada al oriente de los Altos de Guatemala. Por último, el *Memorial de Sololá* que relata la visita de los jefes kakchiqueles a Tulán Zuyuá,

los símbolos del poder real y narra que ahí les fueron dados sus dioses patronos y el don del fuego.

En la última parte del *Popol Vuh* se advierte una disminución de los dioses y el ascenso simultáneo de los jefes militares, los gobernantes y el grupo étnico. Esta parte describe la consolidación del poderío k'iché en la tierra invadida, el establecimiento de nuevos poblados, las hazañas de sus capitanes, la fundación de su capital, Q'umarkah (Utatlán en náuatl), y los altos méritos de sus dirigentes. Las últimas páginas del libro son una apología de la expansión del reino, los tributos, el poder militar, la multiplicación de los linajes, las ceremonias que festejaban a sus dioses y la creación de los cantos y libros pintados que enaltecían la historia del pueblo k'iché.

Como se advierte, el *Popol Vuh* repite la estructura narrativa del *Códice de Viena.* Comienza con la creación y ordenamiento del cosmos, sigue con el brote de la tierra y el origen de los seres humanos, el maíz y el sol, y concluye con la relación en forma de anales de la fundación del reino y las hazañas del pueblo k'iché.

El descubrimiento de estas semejanzas me llevó a comparar la estructura narrativa del *Códice de Viena* y del *Popol Vuh* con lo relatos cosmogónicos mayas de la época clásica (mito cosmogónico grabado en los templos de la Cruz de Palenque en 692 d.C.),[9] y con los mitos de creación de los nauas contenidos en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1531) y la *Leyenda de los Soles* (1558).[10] Como puede verse en el cuadro 1 y en las figuras 8, 9 y 10, el resultado de este ejercicio es sorprendente. El análisis comparado de estos mitos muestra que los cuatro refieren la misma histo-

---

dice que ahí los recibió el señor Naxcit, quien los introdujo en su casa con las columnas de piedra en el vestíbulo, y les otorgó las insignias del señorío y las flores de cempoalxóchitl. Adrián Recinos identifica esta casa de Nacxit con la pirámide de Kukulkán de Chichén Itzá, famosa por sus columnas de piedra en forma de Serpiente Emplumada. Véase *Memorial de Sololá*, 1950, pp. 48-68, notas 8, 33, 84 y 86.

[9] Linda Schele tradujo por primera vez este texto. Véase SCHELE y FREIDEL, 1990, pp. 244-257.

[10] La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Leyenda de los Soles* están contenidas en GARIBAY, 1965.

Cuadro 1

COMPARATIVO DE LOS TEXTOS INDÍGENAS QUE NARRAN EL ORIGEN DEL COSMOS Y LA FUNDACIÓN DE LOS PRIMEROS REINOS Y DINASTÍAS

	El mito palencano del origen del cosmos y los reyes de Palenque (692 d.C.)	Códice de Viena *(prehispánico)*	Historia de los mexicanos por sus pinturas *(1531)*	Leyenda de los Soles *(1558)*	Popol Vuh *(1554-1558)*
I. Primeras creaciones cosmogónicas	El 7 de diciembre de 3121 antes de la era actual, cuando reinaba el caos y gobernaban los ocho señores de la noche, nació la Primera Madre. Asimismo, el 16 de junio de 3122 nació el Primer Padre.	Reunión de 9 Viento con los dioses creadores, quienes le otorgan sus insignias, y le imponen una misión en la Tierra. Luego 9 Viento desciende a la Tierra, donde separa el cielo y las aguas de la superficie terrestre. Nacimiento de los linajes mixtecos del árbol de Apoala. Revelación de la tierra mixteca y de las plantas útiles.	Los dioses creadores, Tonacatecutli y Tonacíuatl, dan origen a los cuatro dioses, quienes inician la creación del cosmos, hacen el fuego, un medio sol, un hombre y una mujer, y los dioses del inframundo y del agua. Luego, los cuatro dioses, al advertir que el sol alumbraba poco, decidieron crear uno que iluminara la Tierra. Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Tlalocatecutli y Chalchihutlicue cuatro veces intentaron crear un nuevo sol y una nueva humanidad, y cuatro veces estos proyectos fueron destruidos por hecatombes cósmicas.	Cuatro intentos de creación del cosmos y la humanidad acaban en catástrofes. Al desaparecer el último sol, Titlacahuan aconseja a un hombre y una mujer horadar un ahueuete y meterse en él para sobrevivir al diluvio. Al concluir éste, hacen fuego y asan un pescado; pero Titlacahuan los castigó porque ahumaron el cielo y lo estancaron. Quetzalcóatl bajó al inframundo a buscar los huesos de la antigua humanidad. Los dioses se niegan a entregárselos y tratan de engañarlo. Consigue llevárselos a Tamoanchán, donde los dioses los molieron y Quetzalcóatl se sangró el sexo y derramó su sangre sobre	Los dioses creadores disponen la aparición de la tierra, crean las plantas y los animales, e intentan tres veces crear a los seres humanos, sin éxito. Antes de intentar el cuarto ensayo, el texto relata las aventuras de los Gemelos Divinos en el inframundo, quienes al vencer a los señores de Xibalbá crean las condiciones para que la tierra y el cielo reciban favorablemente a los seres humanos. Vencidos los señores de Xibalbá, los dioses creadores ensayan una cuarta creación de los seres humanos, que son hechos de maíz. Así nacen los cuatro primeros hombres, Jaguar-Quitzé, Jaguar No-

				ese polvo, del cual nacieron los "vasallos de los dioses". Descubrió que en el Tonacatépetl se guardaba el maíz, robó granos y los llevó a Tamoanchán, donde los mascaron los dioses y los pusieron en la boca de los humanos.	che, Mahucutah y Jaguar Oscuro, que al recibir sus respectivas mujeres forman los primeros linajes quichés.
II. Creación de los seres humanos, el Sol, e inicio del tiempo y de la vida en el mundo terrestre	Ocho años después comenzó la nueva creación. El Primer Padre ordenó el cosmos y el transcurrir del tiempo. Después de 754 nacieron los hijos de la Primera Madre y del Primer Padre. El Dios I nació el 21 de octubre de 2360, y es asociado con Venus. El 8 de noviembre de 2360 nació el Dios II, quien tiene una pierna serpentina y es el dios de los linajes y del sacrificio de la sangre. El Dios III o Dios Jaguar, nació el 25 de octubre de 2360, y es también conocido con el nombre de Ahau-Kin o Señor Sol. Estos dioses fueron protectores del reino de Palenque.	Nacimiento del Sol e inicio del fluir del tiempo. Establecimiento de las ceremonias y ritos para propiciar la conservación de los órdenes terrestre y cósmico.	La destrucción del último sol provocó que el cielo y la tierra se pegaran, por lo que cuatro dioses deciden separarlos y fundar un mundo habitable. Tezcatlipoca y Quetzalcóatl levantaron el cielo y se convirtieron en árboles para sostenerlo. Crearon luego el fuego y los maceuales, y decidieron crear un sol, que alumbrara y le diera calor a la tierra. El hijo de Quetzalcóatl, Nanahuatzin, se convirtió en Sol, mediante el sacrificio, y la luna comenzó a seguirlo. Luego crearon una nueva generación de maceuales, y la guerra, para alimentar al Sol con la sangre de los vencidos.	Acabados esos acontecimientos, los dioses acordaron crear el Sol. Nanáhuatl se tiró al horno divino y se convirtió en el Sol, y Napatecutli en la Luna. Pero luego de nacer, el Sol permaneció cuatro días en el cielo sin moverse. Los dioses reunidos en Teotihuacán se sacrificaron y con su sangre le dieron movimiento.	Cada linaje decide tener sus dioses patrones, y para ello acuerdan ir a Tullán, donde reciben su respectivo dios. Tojil, el dios guía, crea el fuego. Deciden salir de Tullán y buscar un sitio donde establecerse. Su peregrinación alcanza un momento culminante cuando asisten a la primera salida del sol. Los primeros jefes de los cuatro linajes mueren, y dejan a sus descendientes sus restos en forma de envoltorios, y éstos acuerdan honrarlos.

Cuadro 1 (*conclusión*)

	El mito palencano del origen del cosmos y los reyes de Palenque (692 d.C.)	Códice de Viena (*prehispánico*)	Historia de los mexicanos por sus pinturas *(1531)*	Leyenda de los Soles *(1558)*	Popol Vuh *(1554-1558)*
III. Fundación del reino, establecimiento de las dinastías gobernantes y relato cronológico de los acontecimientos ocurridos al grupo étnico	Seguidamente el texto palencano hace descender de esta pareja divina a la dinastía gobernante de Palenque. Declara que el 11 de marzo de 993 a.C. nació U-Kix-Cham, quien fue coronado rey. Luego el texto da un salto temporal, hasta encontrar al fundador de la dinastía de Kan-Balan, el rey que mandó escribir este texto.	Historia de los linajes mixtecos, en forma de relación cronológica, que comienza en 720 de la era actual y termina en 1305. Esta relación aparece en el reverso del citado códice.	A continuación el texto narra el origen de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl y la migración de los mexicanos, desde Aztlán hasta la fundación de Tenochtitlán.	El texto relata el nacimiento y la juventud de Ce Ácatl Tepiltzin y la destrucción del reino de Tula. La última parte, muy breve, narra los principales hechos ocurridos durante el gobierno de los reyes mexicas, desde Acamapichtli hasta Axayácatl.	Sus herederos deciden retornar al este, a Tullán, para recibir las insignias del poder, las cuales son entregadas por Nacxit-Quetzalcóatl. Continúan su peregrinación, fundan pueblos, se convierten en un reino poderoso, el texto describe las sucesivas hazañas de los jefes que los protegieron e hicieron grandes.

FUENTES: SCHELE y FREIDEL, 1990; FURST, 1978; CASO, 1977-1979; KINGSBOROUGH, 1967; GARIBAY, 1965; *Códice Chimalpopoca*, 1945, y *Popol Vuh*, 1950, TEDLOCK, 1985.

Figura 8
ESTRUCTURA LINEAL DEL MITO DE CREACIÓN, CONTENIDO EN EL *CÓDICE DE VIENA*

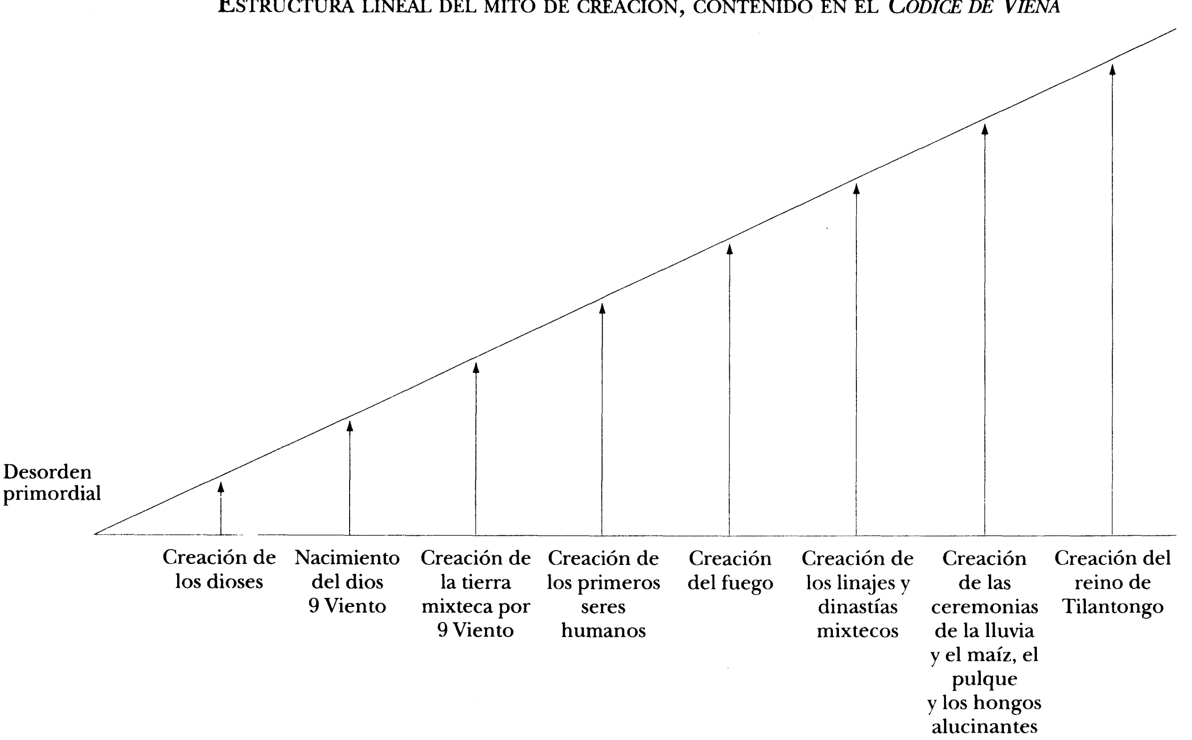


Figura 9
Estructura lineal del mito de creación, contenido en el *Popol Vuh*

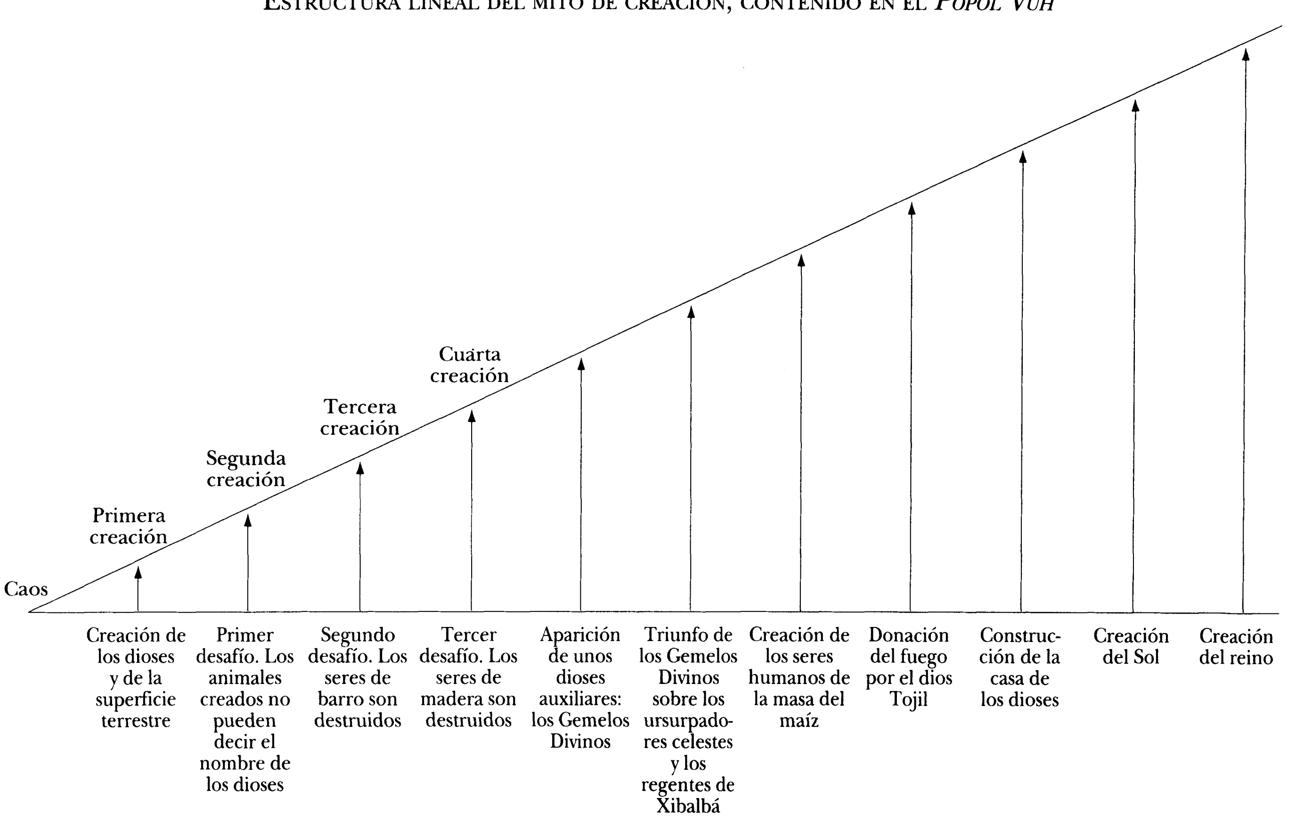
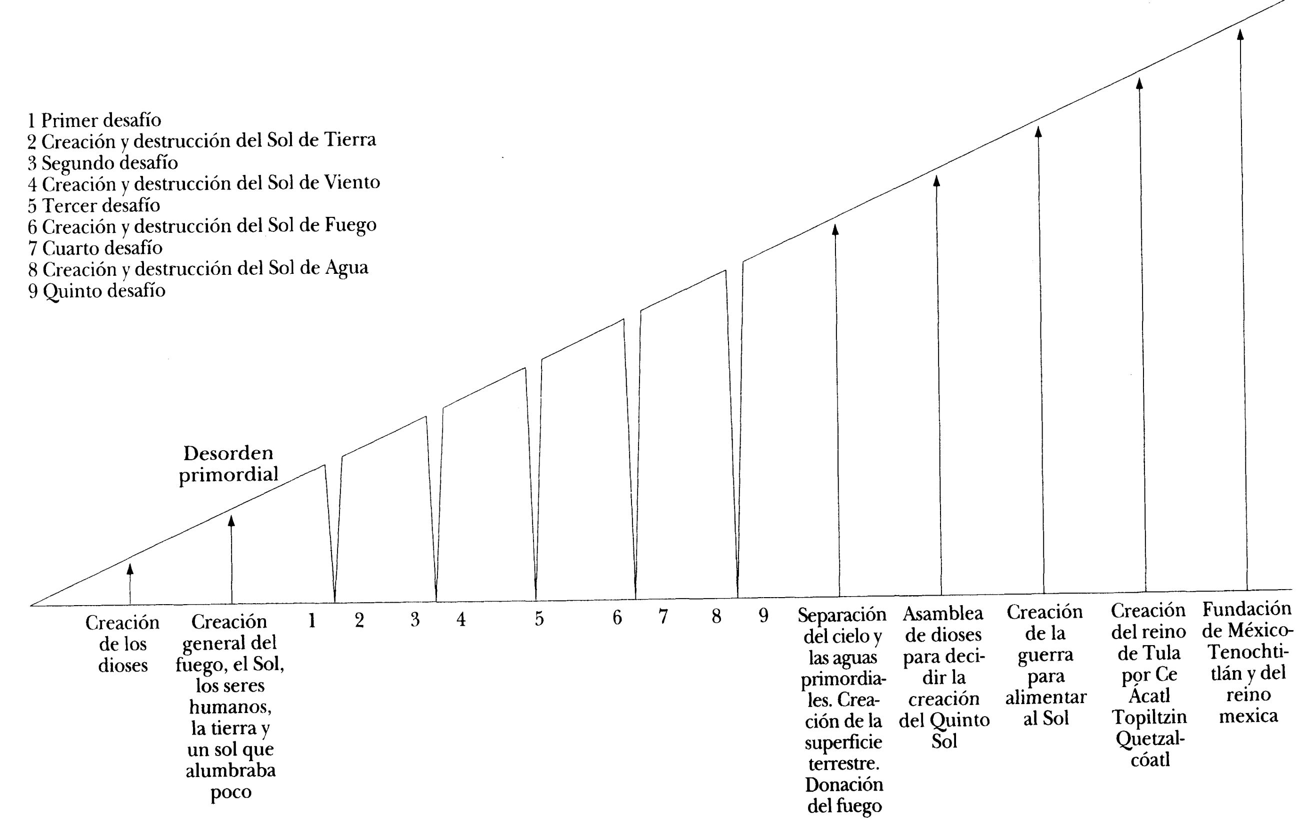


Figura 10

ESTRUCTURA LINEAL DEL MITO DE CREACIÓN, CONTENIDO EN LA *HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS*



ria y se concentran en los siguientes temas, presentados en la misma secuencia narrativa: *i)* creación del cosmos, seguida por su ordenamiento espacial y el surgimiento de la superficie terrestre; *ii)* creación de los seres humanos, las plantas cultivadas y el nacimiento del Sol, y *iii)* fundación del reino, establecimiento de los linajes y las dinastías gobernantes y relato cronológico de los acontecimientos que tejieron la historia del reino.[11]

El análisis de los episodios que conforman este relato muestra que su mensaje es político. En los diagramas adjuntos (véanse las figuras 8, 9 y 10), se aprecia que los acontecimientos que ahí se narran siguen una trayectoria lineal que comienza con el ordenamiento del cosmos, el surgimiento de la tierra y la creación de los seres humanos y concluye con la fundación del reino y el establecimiento de las dinastías gobernantes.

Podemos decir entonces que los mitos de creación grabados en los templos de Palenque, en el *Códice de Viena*, en el *Popol Vuh* y en los relatos nauas fueron los textos donde estos pueblos acumularon y acendraron su identidad palencana, mixteca, k'iché o mexica, la síntesis de los valores que los habían formado y el medio privilegiado para transmitir ese legado a sus descendientes. Éste es el mensaje que se lee en los códices y en los mitos cosmogónicos, y también en el trazo del centro ceremonial de sus ciudades, o en los ritos y ceremonias fijados en los calendarios. Estos variados artefactos memoriosos estaban unificados en el cometido de narrar el origen del cosmos y el principio de los reinos.

Lo sorprendente es que todos los reinos adoptaron ese modelo. De los olmecas a los mexicas, las imágenes visuales, los ritos y ceremonias y los mitos pintados en los códices propagaron el mismo relato acerca de la creación del cosmos y el principio de los reinos. Esta persistencia en la estructura narrativa y en el contenido del relato dotó de unidad a las distintas versiones sobre el origen del cosmos y el principio de los reinos que se difundieron en Mesoamérica. Forjó un canon, un arquetipo universal.[12]

[11] Florescano, 1999, pp. 113-116.
[12] Florescano, 1999, pp. 113-118.

El arquetipo del héroe cultural y del fundador de reinos en el posclásico

He resaltado el carácter arquetípico del mito que narraba la creación del cosmos y el principio de los reinos, porque estos rasgos son también característicos de la figura del héroe cultural y del gobernante sabio que predomina en los anales y relatos históricos del posclásico. Así, varios textos narran que a fines del siglo IX un jefe chichimeca llamado Mixcóatl o Camaxtle irrumpió con sus seguidores en el México central e inició una serie de conquistas que remataron en la fundación del reino de Tula-Xicocotitlán, en el actual estado de Hidalgo. Quizá porque esta Tula fue la primera organización política que le impuso un freno a la desintegración de los estados, provocada por el desmoronamiento de Tollán-Teotihuacán, la gesta de Mixcóatl adquirió el brillo de las hazañas memorables: se convirtió en un canon que posteriormente serviría para narrar otras migraciones en el centro y sur de Mesoamérica.[13] Para legitimar la fundación de este nuevo reino, su capital, Tula-Xicocotitlán, fue bautizada con el prestigioso nombre de la Tollán-Teotihuacán primera.

En estos textos, Mixcóatl, Serpiente de Nubes, es un guerrero formidable que al penetrar en el México central sumó una victoria tras otra e hizo conquistas en los cuatro rincones del mundo. En sus correrías conoció a una mujer aborigen, Chimalman, a quien combatió y venció. Del enlace entre el aguerrido chichimeca y la mujer nativa emparentada con los civilizados toltecas nació Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl. En esta saga, Mixcóatl fue un precipitador de nuevas realidades, pues fundó un reino en Culhuacán, poblado por chichimecas y antiguos descendientes de Tollán-Teotihuacán. Poco más tarde su hijo, Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, acometió guerras y conquistas y se estableció en Tula, que llegó a ser la capital de una poderosa confederación formada por Culhuacán y el señorío otomí de Otumba. Cuando esta confederación fue destruida por luchas

[13] GRAULICH, 1974, pp. 311-354.

intestinas, comenzó otro ciclo de migraciones que siguió el modelo de la diáspora que estremeció a Mesoamérica cuando se derrumbó la primera Tollán (Teotihuacán).

Este segundo ciclo narra la vasta dispersión de los toltecas que salieron de Tula-Xicocotitlán a fines del siglo XII. Cuentan estas historias que un grupo, dirigido por Mixtécatl, un descendiente de Mixcóatl-Camaxtle, se asentó en la Mixteca baja, en la región comprendida entre Acatlán y Tututepec, entre las tierras altas de Oaxaca y la costa sur del Pacífico. Según unas fuentes, del nombre de este conquistador del centro de México se derivó el gentilicio que distinguió al pueblo mixteco y a su lengua.[14]

Otro grupo, llamado nonoalca, abandonó Tula bajo la dirección de Xelhua y se asentó en Cholula, que más tarde fue la capital política de esta región y el santuario más importante en el área central de Mesoamérica, célebre por su dedicación a Ehécatl-Quetzalcóatl, el dios del viento y árbitro supremo de los cultos religiosos. El edificio más notable de Tollán Chollollan era la pirámide consagrada a Quetzalcóatl, una de las más altas que se edificaron en Mesoamérica (véase la figura 11). Dice una crónica que este monumento se construyó para hacer honor a "un capitán que trajo [a] la gente de esta ciudad, antiguamente, a poblar en ella, de partes muy remotas hacia el poniente [...] y este capitán se llamaba *Quetzalcóatl*, y muerto que fue, le hicieron templo". Ahí residían los más altos gobernantes y los sacerdotes dedicados al culto de "la imagen de Quetzalcóatl que estaba [...] en el templo grande, hecha de bulto y con barba larga". A esta imagen del dios "rogaban les diera buenos temporales, salud y sosiego de paz en su repú[blica]".[15] Como se advierte en estos relatos, Quetzalcóatl fue el fundador del reino de Cholula, el creador del linaje de la Serpiente Emplumada, el arquetipo del gobernante sabio, el dios protector de la ciudad y el sacerdote encargado de su propio culto.

[14] TORQUEMADA, 1975-1983, vol. I, p. 49; *Relaciones geográficas*, 1985, vol. II, pp. 35-36, y POHL, 1994, p. 145.

[15] *Relaciones geográficas*, 1985, p. 130.

Figura 11

EL CENTRO CEREMONIAL DE CHOLULA PINTADO EN EL *MAPA DE CUAUHTINCHAN 2*

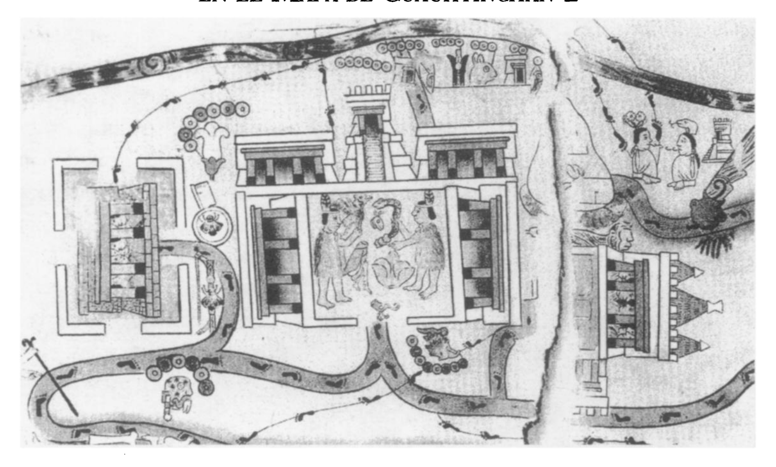


Imagen tomada de BOONE, 2000, p. 175.

Otra variante de la migración chichimeca está narrada en la *Historia tolteca-chichimeca.* Este libro sigue el modelo de los anales o "cuenta de los años" y relata las conquistas y fundaciones realizadas por los tolteca-chichimecas en la región sur del actual estado de Puebla. Para fortuna del historiador, una serie de cuatro mapas acompañan a esta *Historia,* los llamados *Mapas de Cuauhtinchan,* que describen con detalle la ruta seguida por los tolteca-chichimecas desde su lugar de origen hasta su posterior asentamiento en las regiones de Tlaxcala, Puebla, Tehuacán y Coixtlahuaca, en el norte de Oaxaca.[16]

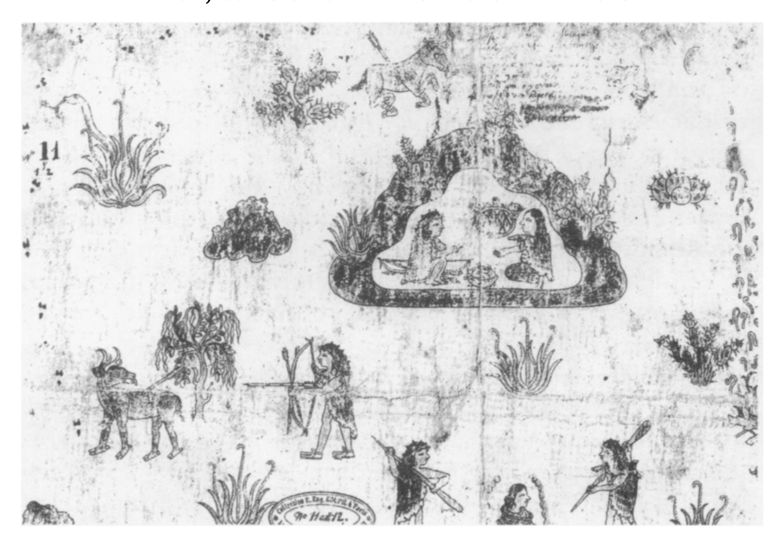
La *Historia tolteca-chichimeca* y los *Mapas de Cuauhtinchan* trazan un cuadro idealizado de los ancestros chichimecas y de sus relaciones con la población que habitaba las tierras que invadieron, que seguramente descendía de Teotihuacán y de Tula. Este libro narra la migración chichimeca des-

[16] Véase KIRCHHOFF, GÜEMES y REYES GARCÍA, 1976.

de el lejano Chicomoztoc hasta su asentamiento en las tierras de Puebla y Tlaxcala, donde fundaron el señorío de Cuauhtinchan. Pinta a sus ancestros como verdaderos cazadores-recolectores, vestidos con pieles toscas y armados con arcos y flechas deambulando solitarios por un territorio que sabemos estaba densamente habitado por agricultores tradicionales, quienes vivían en poblados donde sobresalían las casas de cal y canto y los templos dedicados a los fundadores del pueblo y a los dioses protectores (véase la figura 12). La *Historia tolteca-chichimeca* cuenta cómo los chichimecas que salieron de las siete cuevas de Chicomoztoc se asentaron en la tierra poblana, se mezclaron con las mujeres toltecas y fundaron ciudades que apellidaron Tollán, en recuerdo de la antigua capital tolteca, y erigieron el señorío de Cuauhtinchan (véase la figura 13). Este libro

Figura 12

REPRESENTACIÓN DE LOS CHICHIMECAS COMO CAZADORES, VESTIDOS CON PIELES TOSCAS, DEAMBULANDO POR EL VALLE DE MÉXICO, COMO SI ESTA REGIÓN ESTUVIERA DESPOBLADA



Dibujo basado en el *Mapa Quinatzin*. BOONE, 2000, p. 193.

Figura 13

FUNDACIÓN DE CUAUHTINCHAN,
SEGÚN LA *HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA*

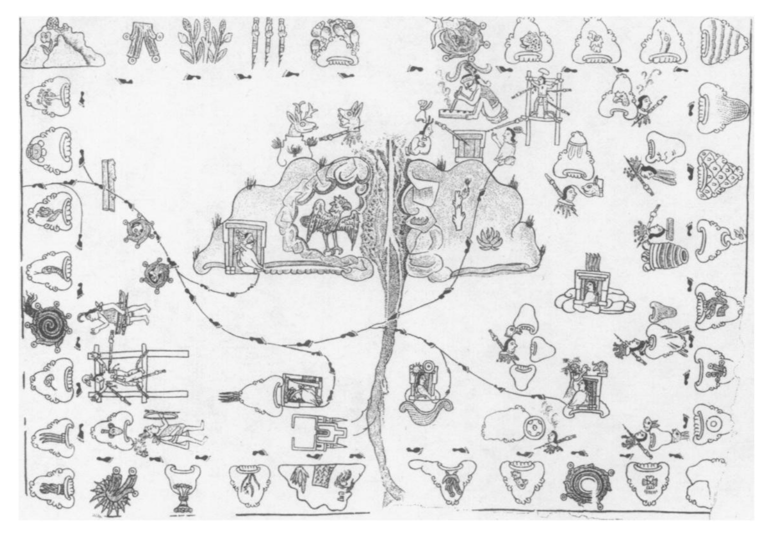


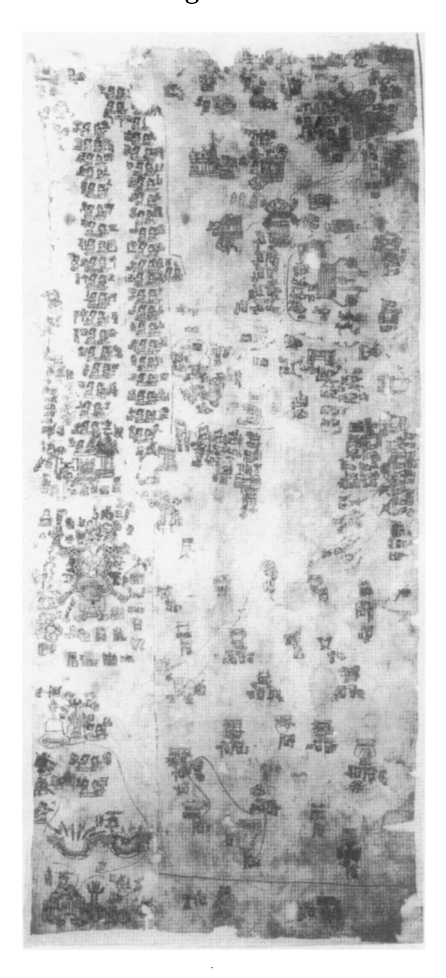
Imagen tomada de KIRCHHOFF, GÜEMES y REYES GARCÍA, 1976.

ofrece información precisa sobre cada grupo, sus jefes, migraciones y pleitos por la tierra. Y deja bien claro que desde el siglo XII hasta el XV los pueblos de Cuauhtinchan vivieron sometidos al reino de Cholula, a cuya capital pagaban tributo y era el lugar donde sus dirigentes políticos recibían la investidura real (véase la figura 11). Los pobladores de Cuauhtinchan proclamaron que en Cholula sus ancestros recibieron los emblemas del poder y las tradiciones históricas de Tollán.[17]

Otra serie importante de lienzos, mapas y "códices" describen la migración de los chichimecas en la Mixteca Alta y la fundación del señorío de Coixtlahuaca. El *Lienzo de Tlapiltepec* (véase la figura 14) y otros documentos relatan

[17] REYES GARCÍA, 1988; LEIBSOHN, 1992, vol. I, pp. 64-76; de la misma autora, 1994, pp. 161-167, y YONEDA, 1991.

Figura 14



Fundación del señorío de Coixtlahuaca según el *Lienzo de Tlapiltepec*. Este *Lienzo* se lee de abajo hacia arriba. En la parte inferior se narra la salida de la cueva de Chicomoztoc, en cuyo interior se advierte la cabeza de 9 Viento. Sigue luego una peregrinación por varios lugares hasta culminar con la escena de la fundación. Imagen tomada de Boone, 2000, p. 148.

mediante pinturas la peregrinación desde las cuevas de Chicomoztoc hasta la gloriosa fundación de su señorío en el territorio del actual estado de Oaxaca. Otras escenas representan la ceremonia del Fuego Nuevo, que simboliza el establecimiento del gobierno tolteca-chichimeca en el área de Coixtlahuaca. El *Lienzo de Tlapiltepec* destaca la figura de Atonal, el fundador del reino, y registra su larga dinastía, que se extiende por 19 generaciones, así como la alianza entre Coixtlahuaca, situada en la Mixteca Alta, y la casa real de Cuauhtinchan, en el sur de Puebla.[18] Como se advierte, estos mapas y los relatos de Cholula y Cuauhtinchan celebran la migración de los chichimecas, sus conquistas en tierras ajenas y la fundación de nuevos poblados, que hacen descender de la antigua Tollán, el primer reino. El héroe de estos relatos es siempre el conductor de la migración: Mixcóatl, Mixtécatl, Xelhua, 9 Viento, Quetzalcóatl o Atonal. Es decir, contra la tesis de la expansión durante el epiclásico de un extendido culto religioso centrado en Quetzalcóatl, sostengo que en esta época y en el posclásico asistimos a la expansión de una tradición política centrada en el emblema de la Serpiente Emplumada y el héroe cultural Quetzalcóatl.[19]

La migración de los chichimecas de Xólotl y la fundación del reino de Texcoco

La dispersión de los toltecas fue acompañada por migraciones de cazadores y recolectores procedentes del norte que modificaron el poblamiento de Mesoamérica. Un testimonio extraordinario, el *Códice Xólotl*, da cuenta de la migración de un grupo de chichimecas comandados por Xólotl en el México central y describe su asentamiento en la parte oriental y sur del valle, donde fundaron el reino de Tex-

[18] Pohl, 1994, pp. 150-153. Un relato detallado de estas migraciones puede verse en Byland y Pohl, 1994, cap. 4 y Boone, 2000.
[19] Véase la tesis de la expansión del culto religioso de Quetzalcóatl durante el epiclásico en Ringle, Gallareta Negrón y J. Bey III, 1998, pp. 183-232.

coco. Se trata de un documento notable que brinda una información detallada del poblamiento de esta región y describe los cambios materiales, sociales, políticos y culturales que experimentó este grupo desde su entrada al valle hasta el ascenso de Netzahualcóyotl al reino de Texcoco, que es el señorío al que se refiere el códice. En este documento se lee que los chichimecas de Xólotl fueron quienes originalmente dominaron el valle y favorecieron el poblamiento de los otros grupos chichimecas que se asentaron ahí más tarde.[20]

La primera lámina del códice, describe en la parte inferior izquierda la entrada de los chichimecas, vestidos con pieles toscas y portando arcos y flechas, dirigidos por Xólotl. En otra escena se ve a Xólotl en la punta de un cerro, quien mira la extensión del valle y conversa con su hijo Nopaltzin acerca de la mejor manera de asentarse en él. Las huellas de pies indican el recorrido que padre e hijo hacen por el valle, demarcando el área donde se establecerán (véase la figura 15).[21] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el cronista mestizo que en siglo XVII utilizó éste y otros documentos, presenta esa región como despoblada y describe las antiguas ciudades toltecas en ruinas y abandonadas. Ixtlilxóchitl afirma que Xólotl se asentó en esa tierra dilatada de modo pacífico, "no quitándosela a nadie", "pues ya todos los toltecas se habían acabado".[22]

Aun cuando el códice describe la invasión chichimeca como una acción pacífica en un territorio despoblado, otras evidencias indican que se trataba de una región habitada por los antiguos toltecas, cuya presencia y arraigada civilización explican la rápida transformación chichimeca. El códice pinta lugares y personajes toltecas, representados por medio de un glifo formado en la parte superior por un manojo de tules y en la inferior por una quijada, que unidos, *tul* y *teca,* forman el patronímico tolteca (véase la figu-

[20] Boone, 2000, p. 184.

[21] Véase una descripción pormenorizada de las láminas de este códice en Dibble, 1980.

[22] Alva Ixtlilxóchitl, 1972, vol. i, pp. 295-296.

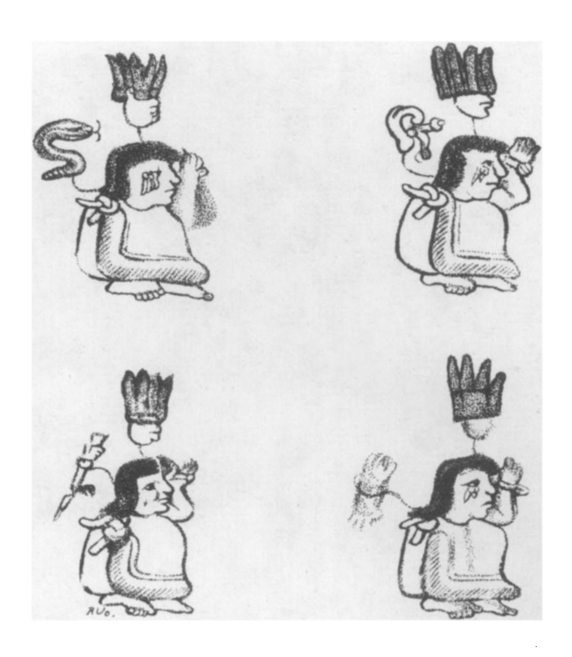


Figura 15

Lámina I del *Códice Xólotl.* En el lado inferior izquierdo, arriba de un cerro, se ve a Xólotl conversando con su hijo Nopaltzin. Luego ambos recorren la región de los lagos y fundan la ciudad de Texcoco, capital de su reino. Imagen tomada de Dibble, 1980.

ra 16). Los datos que proporciona el códice indican que la lengua náuatl, la cultura y las tradiciones toltecas, fueron los agentes que transformaron a los rudos chichimecas en pueblos agrícolas y sedentarios. De este modo, el contacto con la antigua cultura tolteca lleva a los chichimecas a crear organizaciones políticas complejas, como el reino de Texcoco. La capital del reino, la ciudad de Texcoco, gracias a esta simbiosis con la antigua cultura, se convierte en heredera del legado tolteca y su famosa biblioteca, la más renombrada de Mesoamérica, se volvió un repositorio pre-

Figura 16



Personajes toltecas representados en el *Códice Xólotl.* Se identifican como tales por el glifo de la parte superior, compuesto por la planta del tule (*tul*) y la quijada humana (*teca*), que unidos forman la palabra *tolteca.* Los toltecas están representados en este códice junto a sus antiguas ciudades (Tula, Culhuacán) y se distinguen por sus vestidos de algodón y el habla náuatl, características culturales extrañas a los invasores chichimecas. Dibujo basado en DIBBLE, 1980.

cioso del legado tolteca.[23] Por obra de este proceso civilizatorio los agrestes chichimecas devienen herederos de la cultura tolteca. Sus relatos históricos son una celebración del fundador de la civilización tolteca, Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl y de su capital: Tula-Xicocotitlán.

[23] Véase un estudio del desarrollo político y cultural de Texcoco en OFFNER, 1983.

Los relatos de migración que rematan en la fundación de los señoríos de Cholula, Cuauhtinchan, Coixtlahuaca y Texcoco tienen rasgos comunes que conviene resaltar. En primer lugar, el inicio de este tumultuoso movimiento de pueblos fue impulsado por el derrumbe del poderoso reino de Tula, cuya caída sembró el desorden y provocó el desmembramiento y la diáspora de innumerables pueblos. A su vez, esta diáspora se transformó en movimiento fundador de nuevos estados.

Asimismo, se advierte que los chichimecas guerreros adquirieron el rango de pueblo civilizado por medio de casamientos con las mujeres nativas y la adopción de las instituciones toltecas, que estos testimonios vincularon con Teotihuacán y con el reino de Tula en Hidalgo, el continuador de la primitiva tradición tolteca. Los textos relatan cómo los chichimecas adoptaron las instituciones políticas y culturales de los toltecas. Así, el modo en que los chichimecas ascendían a los rangos nobles era una ceremonia cuyo origen se remontaba a las tradiciones políticas de Tollán-Teotihuacán. Dice Luis Reyes que esta ceremonia "implicaba comer ritualmente el maíz para poder hablar el idioma nahua; ayunar cuatro días y cuatro noches [...], perforarles el septun con huesos de águila y tigre; recibir el asiento y la estera, símbolos del poder que adquirían".[24]

Los reinos fundados por estos migrantes son estados multiétnicos, integrados por grupos de distinta tradición cultural, hablantes de lenguas diversas, que al mezclarse entre sí dieron origen a organizaciones políticas y linajes de nuevo cuño. Luis Reyes advierte que el ascenso político de los tolteca-chichimecas se debió a sus hazañas guerreras. En premio a estas habilidades, los gobernantes de Cholula, con quienes se aliaron, los elevaron al rango de señores, los dotaron de tierras y les asignaron macehuales para que las cultivaran. Tal fue el origen de los *tecalli* o casas señoriales que se multiplicaron en la región de Puebla y Tlaxcala en los siglos XIV y XV, hasta que ese desarrollo

[24] Reyes García, 1988, p. 76.

político fue interrumpido por el poder ascendente de México-Tenochtitlan.[25]

Vigencia del relato de la creación del cosmos y el principio de los reinos, del mito de Tollán y del héroe fundador de dinastías en los anales históricos del posclásico

Como se habrá advertido, en los relatos históricos del posclásico persiste la obsesión por narrar el origen del cosmos y el principio de los reinos, de manera semejante al mito cosmogónico de la época clásica grabado en los templos de Palenque en 692. El cordón que une a los relatos de la época clásica con los del posclásico es la narración del origen del reino y los valores identitarios que unen al grupo. En ambos casos se trata de una historia política ensimismada en la construcción del reino y en la forja de identidades comunitarias.

El cambio más notable entre el canon de la época clásica y el del posclásico es la disminución de la figura del gobernante supremo. Mientras en la época clásica éste preside los actos públicos y su persona es una referencia ineludible en los registros históricos, en el posclásico el protagonista del relato histórico es el Estado, la capital del reino o el grupo étnico. El elogio desmesurado que en esta época se hace de Tollán-Teotihuacán es una idealización del Estado. En las fundaciones de reinos del posclásico las referencias a Tollán-Teotihuacán o a la Tula de Hidalgo son obligadas, pues ambas son el prototipo de la capital política. La Tollán de estos pueblos peregrinos será siempre una réplica de la primordial, y la legitimidad de sus gobernantes dependerá de su habilidad para reproducir las tradiciones políticas de la Tollán prístina.

Por otro lado, en los relatos que narran la fundación del reino maravilloso de Tula, o del reino k'iché en los altos de Guatemala, o la fundación de Cholula, Cuauhtinchan y los reinos de la Mixteca, el protagonista principal es Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, Nacxit, 9 Viento o Kukulkán.

[25] Reyes García, 1988, pp. 119-122.

Como se advierte, el mito de la creación del cosmos, el mito de Quetzalcóatl y el mito de Tollán son los paradigmas que dominan el relato histórico mesoamericano. La narración de la creación del cosmos repite incansablemente la misma historia acerca del ordenamiento del mundo, el origen de los seres humanos y el establecimiento de los reinos. Asimismo, el arquetipo de la primera Tollán será el modelo sobre el que se construirán todas las capitales posteriores, del mismo modo que Quetzalcóatl ocupará siempre el lugar del jefe de pueblos y del gobernante sabio. En estas sociedades las cosas humanas parecen carecer de realidad si no imitan el arquetipo que se estableció en el momento de la creación primordial del mundo. Se trata de una mentalidad que rechaza el acontecimiento, el acto individual y la temporalidad. Su obsesión es la repetición del arquetipo inicial y la anulación del tiempo y de la historia mediante el recurso de volver siempre a la beatitud de los orígenes, cuando todo fue creado por primera vez y estaba imbuido de una vitalidad absoluta.

Otro cambio que se advierte en el posclásico es la importancia que adquiere el registro de las migraciones, un tema que en esta época se convierte en episodio central del relato histórico. Como se ha visto antes, el *Popol Vuh*, las crónicas de la fundación de Cholula, Cuauhtinchan y Coixtlahuaca, así como el *Códice Xólotl* y los textos mexicas consagran a este periplo narraciones extensas y consideran la ocupación de las tierras invadidas, el acto legitimador de su nueva situación política. Quizá la migración de los pueblos y su asentamiento en tierras extrañas, habitadas por antiguas poblaciones campesinas, sea el acontecimiento diagnóstico de esta época, un episodio que no puede faltar en las crónicas. En su libro sobre las formas de escribir la historia desarrolladas por los mexicas y mixtecos, Elizabeth Boone observa que los relatos mexicas de la migración, aun cuando son numerosos, siguen un modelo estable que hace suponer la existencia de un canon unificador.[26] Según mi

[26] BOONE, 2000, p. 213.

interpretación, que se apoya en las ideas de Rudolf Von Zantwijk, el canon que uniforma los relatos de migración de los chichimecas, k'iché, kakchiqueles y mexicas se caracteriza por los siguientes rasgos: *a)* la tierra de origen es siempre lejana; *b)* la salida del lugar de origen obedece a una orden de los dioses; *c)* el pueblo que abandona el lugar de origen es acompañado por otras tribus afines; *d)* durante la migración uno o varios grupos se separan y estas divisiones dan lugar a otros "mitos de dispersión"; *e)* la salida del lugar nativo ocurre en una fecha que marca el principio de una nueva era. (1 Técpatl es la fecha que en la tradición mexica inicia la peregrinación o celebra las nuevas fundaciones, el nombramiento del primer gobernante, etcétera); *f)* la ruta de la migración es señalada por el dios patrono, por un mensajero divino o por líderes dotados de poderes sobrenaturales, y *g)* el asentamiento final es anticipado por augurios sobrenaturales.[27]

Origen del mito de la creación del cosmos, el principio de los reinos y el gobernante sabio

¿Cómo explicar las semejanzas entre los mitos de origen de la época clásica y los del posclásico? ¿Cuál fue el origen de estos mitos fundacionales que recorren los más diversos pasados y los territorios más contrastados de Mesoamérica? ¿Por qué, a pesar de los grandes trastornos que dislocan la historia mesoamericana, estos relatos lograron sobrevivir y revitalizarse?

Mi primera respuesta a estos interrogantes sostiene que este canon nació con el establecimiento de los primeros reinos y que el poder emanado del reino fue la fuerza que le dio unidad y continuidad al relato cosmogónico. Pienso que el relato de la creación del cosmos fue escrito cuando se fundaron los primeros reinos porque antes de ese acontecimiento no hay registro de esa narración en ninguna de

[27] Zantwijk, 1985, pp. 27-28 y Florescano, 2001, cap. iv.

sus versiones. Sólo cuando se fundaron los reinos olmecas en Laguna de los Cerros y en La Venta apareció por primera vez (1000-400 a.C.) la imagen del origen del cosmos dibujada plásticamente en el centro ceremonial de esas ciudades. Sugiero que este modelo arquitectónico se basó en un códice pictográfico. El códice fue el texto que unió los distintos episodios de la creación en un relato lineal, ordenado por los acontecimientos que culminaban con el origen de la superficie terrestre, los seres humanos, las plantas cultivadas, el Sol y la fundación de los reinos (véanse las figuras 8, 9 y 10).[28]

Luego de estas creaciones, el tema que domina el relato es la aparición de los distintos grupos étnicos, la descripción de sus orígenes y tradiciones, el inicio de sus migraciones, bajo la guía de líderes tutelares, quienes mantienen contacto estrecho con los dioses y son los conductores de la migración de su pueblo hacia la tierra prometida. Algunos textos narran la desaparición de estos líderes dotados de poderes sobrenaturales, quienes al morir dejan sus restos en forma de envoltorios o bultos sagrados a sus descendientes, y son sustituidos por dirigentes de rasgos plenamente humanos, quienes crean las dinastías, emprenden guerras y conquistas, llegan a la tierra anunciada por sus ancestros e instauran ahí reinos poderosos.[29]

En los mitos de creación esta parte se convierte en una enumeración de las dinastías que gobernaron a esos pueblos, como es el caso del texto maya escrito en los templos de Palenque, o del reverso del *Códice de Viena.* En los textos k'iché, kakchiqueles y nahuas, el relato se transforma en una narración cronológica de acontecimientos, donde al lado de la sucesión de los gobernantes se citan los hechos protagonizados por el grupo étnico. Es decir, lo que subrayan estos textos es la continuidad entre los orígenes de la creación y la historia de los reinos surgidos de esa génesis fundamental. El vínculo entre el origen sagrado y la des-

[28] Desarrollo esta tesis con amplitud en Florescano, 1999, pp. 113-128.
[29] Florescano, 1999, p. 115.

cendencia terrestre es el tema que subrayan los relatos de creación (véase el cuadro 1).

Después de registrar estos episodios inaugurales, el mito debió ceñirse a narrar la fundación de Tollán-Teotihuacán, el reino que inició la edad del Quinto Sol. Los mitos de creación posteriores, inspirados en el mito cosmogónico de Tollán, luego de relatar la aparición del Sol y de una nueva humanidad, se concentran en la exaltación de Tollán. Así, los mitos mexicas de la creación del mundo consideran a Teotihuacán como el reino inaugural del Quinto Sol y presentan una imagen magnificada de esa ciudad maravillosa, quintaesencia de las creaciones humanas.

Los cantos nauas que celebran la aparición del primer reino del Altiplano Central son los más hiperbólicos de la literatura mesoamericana. En estos relatos el reino de Tollán es la imagen de la civilización y la riqueza material. Los toltecas, como se llama a los pobladores de Tollán, son los inventores del registro del tiempo, la astronomía, la escritura y las artes adivinatorias, los expertos en el conocimiento de las plantas, la religión y los libros pintados. Los habitantes de Tollán son los renombrados artífices de la escultura, arquitectura, orfebrería, pintura, lapidaria, plumería, tejido, música... En estos relatos, *tolteca* quiere decir orfebre consumado en las artes refinadas; equivale a sabio, conocedor de los secretos de la vida civilizada. Y Tollán, la urbe opulenta, ornada por monumentos y edificios magníficos, como el llamado Templo de Quetzalcóatl, se transformó en sinónimo de metrópoli, en arquetipo de la capital del reino.[30]

Esta descripción exaltada de Tollán y los toltecas se unió con la imagen que describía al reino como un lugar privilegiado por la riqueza material y la abundancia agrícola. Un texto dice que Tollán tenía "todas las riquezas del mundo, de oro, plata y piedras verdes que se llaman chalchihuites, y otras cosas preciosas". Otro más afirma que

[30] Véanse las descripciones de Bernardino de Sahagún sobre los toltecas y Quetzalcóatl, en SAHAGÚN, 2000, vol. I, lib. primero, cap. V; lib. tercero, caps. III-XIV. La imagen que los aztecas tenían de la antigua Tollán y de los toltecas puede verse en LEÓN-PORTILLA, 1980.

> Tollán era un vergel pródigo, donde el algodón germinaba en copos multicolores y el maíz era abundantísimo, y las calabazas muy gordas [...] y las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas [...] y los dichos [...toltecas] estaban muy ricos y no les faltaba cosa ninguna, ni había hambre.[31]

Luego de dibujar la imagen del reino perfecto, el mito traza el arquetipo del linaje real. Dos textos nahuas refieren que Tollán fue fundada por Ce Ácatl Topiltzin (nuestro señor Uno Caña) Quetzalcóatl. *La Historia de los mexicanos por sus pinturas* dice claramente: "y en el treceno sexto [año después del] diluvio comenzó Ce Ácatl a guerrear y fue el primer señor de Tula".[32] Por su parte, la *Leyenda de los Soles* asienta: "El nombre de este Sol es Naollin [Cuatro Movimiento] fue el mismo Sol de Topiltzin de Tollán, de Quetzalcóhuatl".[33] Éstos y otros textos describen a Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl como un conquistador que gracias a sus hazañas guerreras fundó el reino de Tollán. Otras fuentes encomian sus virtudes de gobernante sabio. Declaran que fue el inventor de los conocimientos especializados (escritura, cómputo del tiempo y astronomía), el patrón de las artes refinadas (arquitectura, pintura, escultura, plumería y música...), y el supremo ejecutor de los oficios religiosos.

No sabemos con certidumbre si estos textos aluden al fundador del linaje de la primera Tollán (Teotihuacán) o al héroe, gobernante y dios de la Tula de Hidalgo, la capital que floreció en los siglos IX-XI y se apropió de los prestigios de la primera Tollán. Pero lo que sí puede afirmarse con certeza es que la imagen canónica del caudillo conquistador y del gobernante sabio se originó en Teotihuacán. Varios testimonios procedentes de esta ciudad le atribuyen al gobernante el prestigio más alto: la calidad de fundador de la dinastía real, la simiente que le infundió vitalidad duradera al reino. Un antiguo canto identifica a los toltecas con el arquetipo del reino, el lugar del mando:

[31] Sahagún, 2000, vol. i, cap. iii, pp. 308-309.
[32] Garibay, 1965, p. 38.
[33] *Códice Chimalpopoca*, 1945, pp. 7-8, 121 y 124-125.

En el lugar del mando,
en el lugar del mando gobernamos,
es el mandato de mi señor principal.
Espejo que hace visible lo que existe.[34]

Las investigaciones más recientes de los arqueólogos en el Templo de la Serpiente Emplumada confirmaron que este monumento era una representación del poder político. Anteriormente, varios autores le habían atribuido a La Ciudadela, el gran recinto cerrado donde se levanta el Templo de la Serpiente Emplumada, una relación directa con el poder político y la realeza.[35] Pero el entierro en este monumento de más de 200 guerreros sacrificados para celebrar su erección, el hallazgo de ricas ofrendas consagradas a honrar los restos mortales de uno o varios personajes y los símbolos vinculados con la realeza que ahí se encontraron, condujeron a Saburo Sugiyama a sostener que este monumento se edificó para conmemorar "la autoridad sagrada de un gobernante específico que organizó la construcción de esta pirámide". Según Sugiyama, "la Serpiente Emplumada parece haberse establecido, desde su nacimiento, como una entidad mítica que legitimaba la autoridad política de los gobernantes ante la sociedad. Y como lo indican los conocimientos arqueológicos disponibles, el lugar de origen de este simbolismo singular fue Teotihuacan".[36]

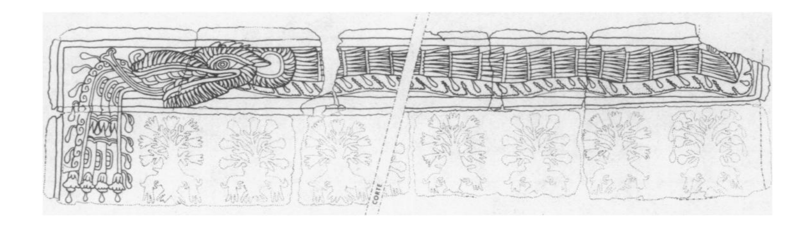
Podría entonces decirse que en la tradición teotihuacana, Quetzalcóatl es el fundador de Tollán y del linaje que por muchos años gobernó esa ciudad bajo el emblema de la Serpiente Emplumada, el símbolo de la casa real grabado en el Templo de la Serpiente Emplumada desde el siglo II de la era actual (véase la figura 17). Según mi interpretación, el símbolo de la Serpiente Emplumada, representado en forma tan vigorosa en ese monumento, no es una "entidad mítica" ni

[34] Citado por León-Portilla, 1996, p. 135.

[35] Entre estos arqueólogos destacan Pedro Armillas, René Millon, Michael D. Coe, George L. Cowill y el epigrafista Karl Taube. Véase Taube, 1992, pp. 53-87.

[36] Sugiyama, 2000, pp. 117-143 y su estudio de 1998, pp. 147-164.

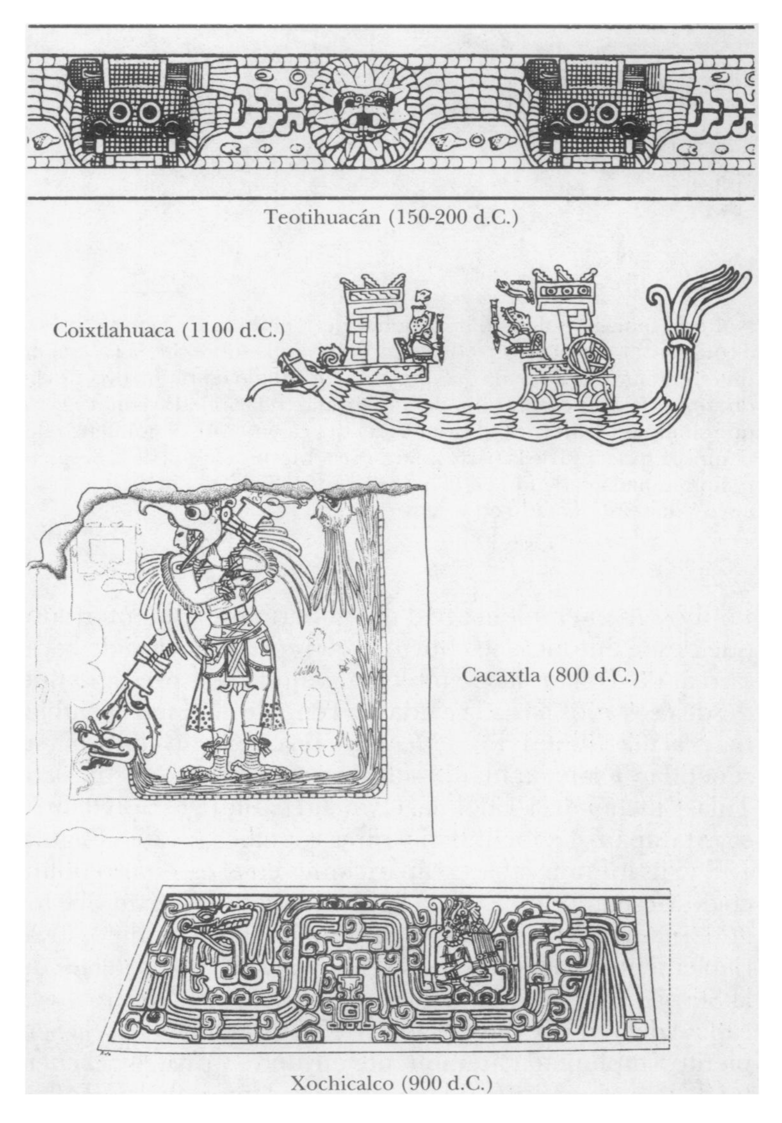
Figura 17



Representación del tablero y talud del Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán. En el tablero de la parte superior sobresale la cabeza de una serpiente emplumada que brota de un círculo emplumado. A su lado se ve la representación de un tocado relacionado con *Cipactli*, que simboliza la tierra y el primer día del calendario, el comienzo del tiempo. En el talud de la parte inferior se advierte la figura de la Serpiente Emplumada nadando en el océano primordial. Dibujo de José Francisco Villaseñor, basado en FUENTE, 1995, p. 12.

un dios: es el emblema real del gobernante ahí enterrado, que desde entonces se convirtió en representación de la casa real de Tollán. Este emblema adquirió tal prestigio que desde esos años hasta la caída de Tenochtitlán fue el emblema real más difundido en Mesoamérica, como lo confirma su repetida y exaltada manifestación en Cacaxtla, Xochicalco, Tula, Chichén Itzá, Cholula, Uxmal, Tilantongo, Coixtlahuaca, Mayapán, Tenochtitlán y otras capitales (véase la figura 18), y sus innumerables reapariciones en el escenario político de Mesoamérica. En esta figura se puede observar que los gobernantes de esos reinos, para manifestar su rango, invariablemente se hicieron representar bajo el halo protector de la Serpiente Emplumada, que significaba el poder real y la capital del reino. Como se advierte en estas imágenes, la Serpiente Emplumada literalmente envuelve y protege el cuerpo de los gobernantes. El personaje real que gobernó Tollán y elaboró el grandioso programa de legitimación política resumido en el Templo de la Serpiente Emplumada, le infundió tal trascendencia al ejercicio del poder que en el futuro su

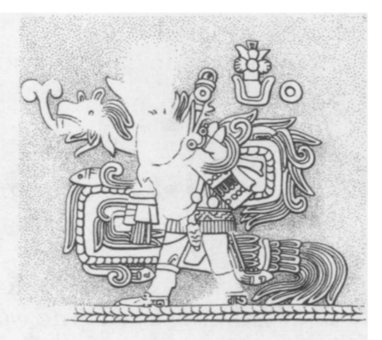
Figura 18



Representaciones de la Serpiente Emplumada como emblema real de los gobernantes de Teotihuacán, Cacaxtla, Chichén Itzá, Xochicalco, Tula-Xicocotitlán, Tilantongo, Coixtlahuaca y México-Tenochtitlán.



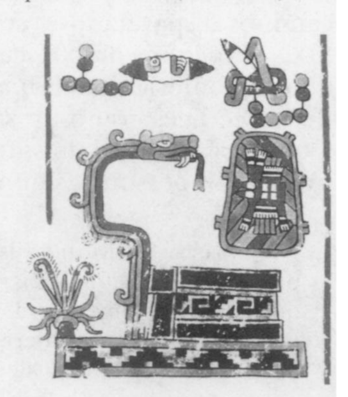
Tula-Xicocotitlán (900-1000 d.C.)



Ce Ácatl Topiltzin en Tula, grabado por los mexicas (1450-1500)



Chichén-Itzá (800-900 d.C.)



Tilantongo (1000 d.C.)



Tenochtitlán (1500 d.C.)

nombre y su emblema adquirieron el significado de fundación dinástica, linaje real, gobierno sabio y arquetipo del dirigente político.

Epílogo: hacia una nueva interpretación del modo mesoamericano de reconstruir el pasado

Como se advierte, el mito de la creación del cosmos, el de Tollán y el de la Serpiente Emplumada o Quetzalcóatl han sido dominantes en la dilatada historia de Mesoamérica. Sin embargo, su apreciación histórica tomó con frecuencia caminos disparatados o se tornó confusa. A fines del siglo XIX y principios del XX, cuando cobraron ímpetu los estudios mesomericanos, Eduard Seler interpretó el contenido de los códices como un saber astronómico y la figura de Quetzalcóatl como un símbolo astral. Según esta visión astralista, los personajes nombrados en los códices

> [...] no eran individuos históricos, sino dioses, y, como tales, representaciones simbólicas de los planetas y las estrellas, mientras que las fechas y diversos elementos pictográficos [que aparecían en estos documentos fueron interpretados como] parte de una técnica esotérica para calcular sus órbitas y eclipses.

Luego que Zelia Nuttall publicó la primera interpretación histórica del códice que lleva su nombre, donde dio cuenta de las prodigiosas hazañas políticas del Señor 8 Venado, Eduard Seler interpretó la serie de fechas que aparecen en la primera parte del códice como un complejo mecanismo para calcular el año bisiesto de 20 días, y vio en el personaje identificado como 9 Viento "una referencia a Quetzalcóatl, y por lo tanto, al planeta Venus". Del mismo modo, el personaje 8 Venado que Nuttall había identificado como un jefe y gobernante mixteco, "fue visto como el dios Tepeyollotl y, por tanto, como una manifestación del planeta Júpiter".[37]

[37] Véase ANDERS, JANSEN y PÉREZ JIMÉNEZ, 1992, p. 21.

En contraposición con las interpretaciones astralistas y con las corrientes que subvaloran el mito y lo califican de tejido de fábulas, otros autores aceptaron los relatos cosmogónicos, las fantasiosas descripciones de Tollán, las fabulosas migraciones y los textos que refieren las hazañas de Quetzalcóatl, Nacxit o Kukulkán como acontecimientos históricos fidedignos.[38] Más recientemente, Michael Coe, apoyado en el desciframiento de la escritura maya que mostró el minucioso registro temporal de los reinos de la época clásica, afirmó que la civilización maya era la única verdaderamente histórica de Mesoamérica.[39] Por su parte, Bruce Bayland y John Pohl, basados en la lectura de los códices mixtecos, afirmaron:

> Lo que hace a los códices mixtecos tan importantes, además de ser una de las obras de arte más refinadas de los pueblos americanos, es que contienen el registro genealógico de la nobleza mixteca más largo y continuo de Mesoamérica. Estos registros sobrepasan los relatos históricos de los mayas, que se detienen abruptamente a fines del clásico. Los códices mixtecos son las únicas fuentes en el arte precolombino que aportan una explicación indígena sobre la transición del clásico al posclásico.[40]

Contra esas interpretaciones unilaterales, que se inclinan por uno u otro lado de la balanza, sostengo que el relato mítico y el relato histórico son dos géneros de naturaleza diferente. Mi argumento, basado en los ejemplos siguientes, es que el relato mítico se caracteriza por ser una narración que falsea la realidad y se esfuerza en transmitir una imagen deformada de ella.

El relato de cómo fueron creados el cosmos, la tierra, el sol, los seres humanos, las plantas cultivadas y el reino, es quizá el más universal de Mesoamérica. Pero este relato no da cuenta de las condiciones reales que favorecieron el advenimiento de la vida humana. Declara simplemente que

[38] Véase Martínez Marín, 1963, pp. 175-183.
[39] Coe, 1993, p. 190.
[40] Byland y Pohl, 1994, p. 223.

el cosmos fue creado por los dioses gracias a la ejecución de actos milagrosos. Asimismo, el origen del maíz, que estos relatos equiparan al comienzo de la vida civilizada, aparece como una serie de episodios protagonizados por un héroe cultural o un par de seres divinos que descienden a las entrañas de la tierra, donde los dioses del inframundo mantenían prisionero al dios del maíz. Cuenta el mito que los dioses del inframundo combatieron con los emisarios de la región celeste y luego de una serie de peripecias estos últimos vencieron a los regentes de Xibalbá y llevaron al dios del maíz a la superficie terrestre, donde renació triunfal bajo la forma espléndida del dios joven del maíz. Es decir, el mito de la resurrección del dios del maíz oculta deliberadamente la obra de los campesinos de Mesoamérica, quienes mediante la observación y selección de las plantas, el análisis de las cualidades de la tierra, el registro de las variaciones del clima y el trabajo colectivo lograron domesticar la planta del maíz y hacer de su cultivo el sostén de los pueblos y las generaciones futuras. Lo mismo ocurre con la invención del fuego, que el mito transforma en una dádiva condescendiente de los dioses a los pueblos.

Es decir, mediante el lenguaje del mito las creaciones trascendentes de Mesoamérica, como el origen de la agricultura, la escritura o el establecimiento de los reinos y el principio de la vida civilizada, dejaron de ser obra humana y se transformaron en creaciones divinas. En estos casos el relato mítico no sólo oculta la naturaleza humana de esas creaciones, sino que les confiere un carácter sobrenatural que inhibe cualquier intento de explicarlas por medios racionales.

En los mitos cosmogónicos y en los de creación, la acción humana es siempre suplantada por la actividad de los dioses, la cual es por su propia naturaleza inescrutable e inexplicable. Como dice Edmund Leach, "la irracionalidad es la verdadera esencia del mito";[41] su cometido es suspender la duda crítica, inhibir la pregunta que interroga por las

[41] LEACH, 1969, p. 7. Sobre las diferencias entre mito e historia, véase también TURNER, 1988, pp. 235-281, en especial pp. 243-261.

causas que promovieron el origen de las cosas o la acción de los dioses. Entonces, puede decirse que el fin último del mito es la negación de las acciones humanas como productoras del cambio social, y la atribución de esas acciones a la voluntad divina, que de este modo se transforma en constructora del escenario humano y en rectora del mundo sobrenatural. Dice Marcel Detienne que el mito no explica, legitima. "Verdadero, real, con una realidad trascendente e imperecedera, no puede explicar la naturaleza porque está destinado a describir lo sobrenatural."[42]

Como se advierte en los ejemplos anteriores, el mito transforma la realidad social en una réplica del cosmos sagrado. Y lo mismo ocurre con el tiempo del mito, que en lugar de registrar la temporalidad de los hechos humanos asimila éstos a una temporalidad sagrada. Así, para citar un ejemplo entre muchos, la fecha calendárica *Ce-técpatl*, 1 Pedernal, dedicada al dios Huitzilopochtli por ser el día de su nacimiento, es la fecha mítica que en los relatos históricos se hacía coincidir con el día y el año de la salida de los mexicas de Aztlán, con el comienzo de su peregrinación, con la fundación de Tenochtitlán y con el nombramiento de su primer tlatoani, Acamapichtli. De este modo la temporalidad real del inicio de la peregrinación, de la fundación de la ciudad o de la creación de la monarquía acabó sometida a una temporalidad sagrada, mediante la cual esas fechas quedaron asimiladas a la fecha calendárica del dios Huitzilopochtli, que es una fecha cargada con toda la fuerza del dios protector de los mexicas.[43] El fin de estos procedimientos, como advierte Mircea Eliade, era convertir la historia real en historia sagrada. El mito, dice Eliade:

> Cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia [...][44]

[42] Detienne, 1985, p. 138.
[43] Caso, 1946, pp. 93 y ss.
[44] Eliade, 1973, p. 12.

En los textos históricos nauas es constante la presencia de estas concepciones cosmológicas, religiosas, míticas y sagradas que hacían coherente el mundo. La peregrinación mexica en busca de la tierra prometida, la fundación de Tenochtitlán, las sucesivas conquistas de sus *tlatoque*, la entronización de cada tlatoani, y todo hecho significativo se remitía, para tener realidad, a fechas calendáricas simbólicas, a númenes y fuerzas sagradas que le asignaban su importancia y significado "verdaderos", pues como hechos profanos parecían estar desnudos de trascendencia. En esta concepción el acto humano por sí mismo no fundaba una realidad histórica, sino que ésta se conformaba por el conjunto de símbolos y mitos que la enmarcaban. Así, "la historia de los mexicas, antes de establecerse en el valle que más tarde dominaron, está envuelta en su totalidad por el mito que cuenta el nacimiento y la vida del dios tutelar *Huitzilopochtli*", que es a la vez el relato de la tribu misma.[45]

Otra característica que distingue al relato mítico del histórico es que el primero transmite sus mensajes por medio de imágenes fijas y fórmulas repetidas. En lugar de explicar los acontecimientos, el relato mítico los encapsula en una fórmula narrativa que se repite una y otra vez, hasta que su reiteración convierte esos acontecimientos en verdades socialmente aceptadas. Tal es el caso de los relatos que narran la diáspora que siguió a la caída de Teotihuacán a finales del periodo clásico, el despoblamiento de Chichén Itzá hacia 1150, o el abandono de Tula-Xicocotitlán después de 1200. En realidad, estos relatos no buscan explicar los acontecimientos que originaron la diáspora que sigue a la caída de esos reinos, sino proponen una fórmula que da cuenta de todas las diásporas, con independencia de su historicidad. Un análisis sobre las famosas "peregrinaciones" de estos pueblos, debido a Michael Graulich, mostró que éstas se inspiraron en un modelo: las invasiones chichimecas que se sucedieron después del derrumbe de Teotihuacán, al final del periodo clásico.[46]

[45] UCHMANY, 1978, pp. 211-237.
[46] GRAULICH, 1974, pp. 311-354.

Entonces, no sorprende que la saga de conquistas, encumbramiento y derrumbe de los reinos que sigue a los relatos de migración, sea también una narración dominada por modelos que predeterminan los hechos narrados en los textos. En los documentos mixtecos, k'iché, kakchiqueles y nauas que describen estos acontecimientos percibo las siguientes coincidencias que muestran que no se trata de la narración de hechos históricos, sino de la repetición de modelos o prototipos establecidos de antemano.

La conquista de las tierras invadidas es dirigida siempre por un guerrero valeroso, dotado de poderes chamánicos y asociado con la figura de Ce Ácatl Topiltzin o Kukulkán. Esta figura no es un personaje histórico, sino un modelo o prototipo de dirigente.

Las peripecias que siguen al establecimiento del reino en tierras extrañas resumen los triunfos y resaltan los valores del pueblo conquistador.

El encumbramiento del pueblo escogido culmina con la imposición de un canon social y cultural atribuido a la Tollán o Tulán Zuyuá legendaria. Tollán es el modelo absoluto de estos pueblos y la máxima aspiración de sus guías es repetir los logros políticos, el esplendor, los conocimientos y la sabiduría que forjaron el aura de Tollán.

El decaimiento y derrumbe de los reinos es propiciado por disensiones internas de los linajes gobernantes (salvo en el caso de México-Tenochtitlán), y se anuncia mediante agüeros ominosos.

La destrucción final del reino es precedida por una diáspora masiva de los linajes gobernantes y de los macehuales.

La frecuencia en estos relatos de modelos de acción, arquetipos de reinos y líderes, o de fórmulas narrativas en los relatos de peregrinación, así como la repetición de esos estereotipos en las narraciones sobre el apogeo y el derrumbe de los reinos, indica que no estamos en presencia de un relato interesado en describir hechos únicos e irrepetibles. Se trata, por el contrario, de relatos canónicos, cuyo formato, temas, fórmulas narrativas y estilo han sido previamente establecidos. El paradigma de estos relatos es el mito cosmogónico que comienza con la creación del cosmos y sigue

con la aparición de la superficie terrestre, los seres humanos, las plantas cultivadas y el sol, para concluir con el establecimiento del reino y la crónica de sus logros.[47] Así como los mitos de creación mesoamericanos reproducen la estructura narrativa y el estilo de un canon preestablecido, así también los relatos de la peregrinación de los diferentes pueblos y las crónicas de la fundación y esplendor de los reinos continúan el canon discursivo inventado por los primeros reinos de Mesoamérica.

Entonces, puede decirse que los mitos cosmogónicos, los relatos de la "peregrinación" de los pueblos y las crónicas sobre el ascenso y caída de los reinos son narraciones míticas, relatos que no se proponen dar cuenta de la particularidad de los hechos históricos. Su propósito no es destacar el carácter único e irrepetible de tales hechos, ni tienen por fin explicar sus causas terrenas. A diferencia con el relato mítico, desde hace siglos la investigación histórica se ha obstinado por separar lo falso de lo verdadero, lo que se manifiesta en el ámbito sobrenatural de lo que ocurre en el mundo terreno, lo fantástico de lo real y comprobable, lo singular e irrepetible que es propio de la acción humana de los arquetipos que pretenden determinarla. Quiero decir que la diferencia entre el relato mítico y el relato histórico es de naturaleza, no de grado o contenido, como argumentan algunos historiadores.[48] Contra las tesis que confunden las características del mito con las del relato histórico, pienso que la tarea del historiador es mostrar la especificidad de esos géneros y explicar sus diferencias. Hay que recordar, como decía Friedrich Schelling desde 1857, "que el mito tiene su propia autonomía; es una experiencia humana que debe ser comprendida en sus propios términos".[49]

Contra las posiciones asumidas por los detractores radicales del mito, me apresuro a decir que el relato mítico tiene valores propios que son indispensables para comprender

[47] FLORESCANO, 1999, cap. III.
[48] Véase NAVARRETE, 1997, pp. 155-180.
[49] BIRREL, 1993, p. 4.

el pensamiento político de los pueblos mesoamericanos, la formación de su memoria del pasado, sus sistemas de acumulación de conocimientos y el papel del mito como conservador y transmisor de esos conocimientos. El reconocimiento de la naturaleza del relato mítico fue la perspectiva que me permitió comprender el papel decisivo del mito en la acumulación y transmisión de la memoria del pasado en el mundo mesoamericano.[50]

Como lo he mostrado en otra parte,[51] el canon que esos pueblos formularon del mito cosmogónico fue una consecuencia del establecimiento del reino, un resultado de la institución política que al momento mismo de nacer tuvo que justificar su legitimidad. El mito declara que el cosmos, los seres humanos y el reino fueron obra de los dioses, y afirma que los mismos dioses creadores establecieron la desigualdad entre gobernantes y gobernados. Para inculcar estas ideas en los diversos sectores de la población los fundadores del reino integraron los múltiples mitos de creación que antes convivían separados en un solo cuerpo canónico que daba cuenta de las creaciones fundamentales y situaba el establecimiento del reino como el episodio estelar de los procesos de creación. Al comprimirse estos mensajes en el formato sintético del mito, sus contenidos se transmitieron ya codificados a los otros conductores de la memoria: el rito, los calendarios, las imágenes visuales, la tradición oral y el códice. Tal fue la obra trascendente del mito: transmitir a los pobladores del reino una visión homogénea del funcionamiento del cosmos y de las relaciones de los seres humanos con los dioses, el mundo que habitaban y los otros pueblos con quienes convivían y competían. Como advirtió Malinowski, el mito desempeñó un papel decisivo en el desarrollo de las antiguas civilizaciones,

[50] La primera versión de estas ideas la presenté en FLORESCANO, 1989-1990, pp. 147-194. Una discusión sobre las relaciones entre mito e historia fue promovida por la dirección de la revista *Historia Mexicana,* con la participación de Alfredo López Austin, Enrique Florescano, Pedro Carrasco y Georges Baudot; véase FLORESCANO, 1990, pp. 607-661.

[51] FLORESCANO, 1999.

pues las dotó de una guía práctica para enfrentar los misterios del mundo y de una sabiduría fundada en su propia percepción del desarrollo humano.[52]

REFERENCIAS

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de

1972 *Obras históricas.* Edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.

ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y Gabina Aurora PÉREZ JIMÉNEZ (comps.)

1992 *Códice Zouche-Nuttall. Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall.* México: Fondo de Cultura Económica, «Códices mexicanos».

BIRREL, Anne

1993 *Chinese Mythology: An Introduction.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

BOONE, Elizabeth Hill

2000 *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs.* Austin: University of Texas Press.

BOONE, Elizabeth Hill y Walter MIGNOLO (comps.)

1994 *Writing Without Words.* Durham: Duke University Press.

BYLAND, Bruce E. y John M. D. POHL

1994 *In the Realm of 8 Deer.* Norman: University of Oklahoma Press.

CARRASCO, David, Lindsay JONES y Scott SESSIONS (comps.)

2000 *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacan to the Aztecs.* Boulder, Colorado: University Press of Colorado.

CASO, Alfonso

1946 "El águila y el nopal", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* V, vol. 2, pp. 93-104.

[52] MALINOWSKI, 1954, p. 144.

1977-1979 *Reyes y reinos de la Mixteca.* México: Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

Códice Chimalpopoca

1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles.* Edición y traducción de Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

COE, Michael D.

1973 *The Maya Scribe and his World.* Nueva York: The Grolier Club.

1993 *The Maya.* Londres: Thames and Hudson.

DETIENNE, Marcel

1985 *La invención de la mitología.* Barcelona: Península.

DIBBLE, Charles E.

1980 *Códice Xólotl.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ELIADE, Mircea

1973 *Mito y realidad.* Madrid: Guadarrama.

FLORESCANO, Enrique

1989-1990 "Mito e historia en la memoria mexicana", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* XXXIII, pp. 147-194.

1990 "Mito e historia en la memoria nahua", en *Historia Mexicana,* XXXIX:3(155) (ene.-mar.), pp. 607-661.

1998 "Otra lectura del *Popol Vuh*", en *Nexos* (enero), pp. 231-241.

1998a "Cosmogonía maya", en SCHMIDT, GARZA y NALDA, pp. 217-234.

1999 *Memoria indígena.* México: Taurus.

1999a *The Myth of Quetzalcoatl.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

2001 *Memoria mexicana.* México: Taurus.

FUENTE, Beatriz de la (coord.)

1995 *La pintura mural prehispánica en México.* I: *Teotihuacán.* México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

FURST, Jill Leslie

1978 *Codex Vindobonensis Mexicanus. I. A Commentary.* Nueva York: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.

GARIBAY K., Ángel María (comp.)

1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI.* México: Porrúa.

GARZA CUARÓN, Beatriz y Georges BAUDOT (coords.)

1996 *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días.* 1. México: Siglo Veintiuno Editores.

GRAULICH, Michel

1974 "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* 11, pp. 311-354.

GUEDEA, Virginia y Jaime E. RODRÍGUEZ O. (coords.)

1992 *Five Centuries of Mexican History. Cinco siglos de historia de México.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

HILL, Jonathan D. (comp.)

1988 *Rethinking History and Myth.* Urbana: University of Illinois Press.

KINGSBOROUGH, Edward King, vizconde de

1967 *Antigüedades de México.* Estudio e interpretación de José Corona Núñez. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 4 vols.

KIRCHHOFF, Paul, Lina Odena GÜEMES y Luis REYES GARCÍA

1976 *Historia tolteca-chichimeca.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LEACH, Edmund

1969 *Genesis as Myth and other Essays.* Londres: Jonathan Cape.

LEIBSOHN, Dana

1992 "Nahua Writing after the Conquest: Pictures, Texts and Translations in the 'Historia Tolteca-Chichimeca'", en GUEDEA y RODRÍGUEZ O., vol. I, pp. 64-76.

1994 "Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity", en BOONE y MIGNOLO, pp. 161-167.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

1980 *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl.* México: Fondo de Cultura Económica.

1996 "Literatura en náhuatl clásico y en las variantes de dicha lengua hasta el presente", en GARZA CUARÓN y BAUDOT, vol. I, pp. 131-183.

MALINOWSKI, Bronislaw

1954 *Magic, Science and Religion and Other Essays.* Garden City, Nueva York: Doubleday.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

1963 "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", en *Cuadernos Americanos* (jul.-ago.), pp. 175-183.

Memorial de Sololá

1950 *Memorial de Sololá (Memorial de Tecpan-Atitlan). Anales de los Cakchiqueles.* Edición de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.

MOCK, Shirley Boteler (comp.)

1998 *The Sowing and the Dawning.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

NAVARRETE, Federico

1997 "Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* 27, pp. 155-180.

NICHOLSON, Henry B.

1957 "Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan. A Problem in Mesoamerican Ethnohistory". Tesis de doctorado en historia. Harvard: Harvard University.

1976 "Ehecatl-Quetzalcoatl *vs.* Topiltzin Quetzalcoatl: A Problem in Mesoamerican Religion and History", en *Actes du XLIIe Congrés International des Américanistes,* vol. VI, pp. 35-47.

NOWOTONY, Karl A.

1948 "Erläuterrungen zum Codex Vindovonensis (Vorderseite)", en *Archiv für Volkerkund,* 3, pp. 156-200.

OFFNER, Jerome A.

1983 *Law and Politics in Aztec Mexico.* Cambridge: Cambridge University Press.

Origen

1992 *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis.* Introducción y explicación por Ferdinand Anders, Marteen Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. México: Fondo de Cultura Económica.

POHL, John M.

1994 "Mexican Codices, Maps and Lienzos as Social Contracts", en BOONE y MIGNOLO, pp. 137-160.

Popol Vuh

1950 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché.* Edición de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.

Relaciones geográficas

1985 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala.* Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.

REYES GARCÍA, Luis

1988 *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI.* México: Fondo de Cultura Económica.

RINGLE, William M., Tomás GALLARETA NEGRÓN y J. BEY III

1998 "The Return of Quetzalcoatl. Evidence for the Spread of a World Religion during the Epiclassic Period", en *Ancient Mesoamerica,* 9, pp. 183-232.

ROBICSEK, Francis y Donald M. HALES

1981 *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex. The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period.* Norman: University of Virginia Art Museum-University of Oklahoma Press.

SAHAGÚN, Bernardino de

2000 *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Introducción, paleografía y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2 vols.

Schatten uit de Nieuwe Wereld

1992 *Schatten uit de Nieuwe Wereld.* Bruselas: Museo Real de Arte e Historia de Bruselas.

SCHELE, Linda y David FREIDEL

1990 *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya.* Nueva York: William Morrow and Company.

SCHMIDT, Peter, Mercedes de la GARZA y Enrique NALDA (comps.)

1998 *Los mayas.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SUGIYAMA, Saburo

1998 "Termination Programs and Prehispanic Looting at the Feathered Serpent Pyramid in Teotihuacan, Mexico", en MOCK, pp. 147-164.

2000 "Teotihuacan as an Origin for Postclassic Feathered Serpent Symbolism", en CARRASCO, JONES y SESSIONS, pp. 117-143.

TAUBE, Karl A.

1992 "The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan", en *Res,* 21 (primavera), pp. 53-87.

TEDLOCK, Dennis

1985 *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Maya Book of the Dawn of Life and the Glories of God and Kings.* Nueva York: Simon and Schuster.

TORQUEMADA, Juan de

1975-1983 *Monarquía indiana.* Edición coordinada por Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 7 vols.

TURNER, Terence

1988 "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", en HILL, pp. 235-281.

UCHMANY, Eva Alexandra

1978 "Huitzilopochtli, dios de la historia de los aztecas-mexitzin", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* 13, pp. 211-237.

YONEDA, Keiko

1991 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica.* México: Fondo de Cultura Económica.

ZANTWIJK, Rudolf von

1985 *The Aztec Arrangement: The Social History of Prehispanic Mexico.* Norman: University of Oklahoma Press.

LOS SANTOS PATRONOS DE LAS CIUDADES DEL MÉXICO CENTRAL (SIGLOS XVI Y XVII)

Pierre RAGON
Université de Rouen

EN LOS UMBRALES DEL SIGLO XVI, muchas ciudades y pueblos de Europa occidental ya se hallaban bajo el patronato de uno o varios santos. Éstos, protectores, escogidos voluntariamente por las comunidades de habitantes, secundaban a los santos titulares de las parroquias, a quienes se les había delegado la defensa colectiva del grupo y la protección particular de cada uno de sus miembros. Como recuerda Jean-Michel Sallmann, según parece, este proceder todavía mal conocido se generalizó desde fines de la antigüedad tardía en las ciudades y después fue seguido por los pueblos de menor importancia a lo largo de la alta Edad Media.[1]

Varios estudios dan fe de su vitalidad, si no es que de su renovación en los comienzos mismos de la edad moderna, muy especialmente en el seno del mundo católico mediterráneo. En la Francia meridional, Marsella y Aviñón contaban cada una con varios santos patronos y los pueblos de

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2002
Fecha de aceptación: 11 de junio de 2002

[1] SALLMANN, 1994, p. 66, quien cita a ORSELLI, 1965, para el caso de la ciudad de Nola, donde el culto a san Félix está atestiguado desde el siglo IV.

Provenza a menudo tienen al menos uno.[2] Bajo el reinado de Felipe II, en 538 pueblos de Nueva Castilla, en España, William Christian enumera 1 515 votos de devoción formulados en honor de un santo: algunos, con toda seguridad, eran candidatos elegidos en fecha muy reciente y, probablemente, la mitad de estos cultos nacieron a partir de 1500.[3] Por último, en Italia, y de manera singular en el reino de Nápoles, las elecciones se multiplicaron en los siglos XVII y XVIII: a partir de los registros dè decretos de la congregación de ritos, Jean-Michel Sallmann cuenta 347 que, en algo más de un siglo (1630-1750), conciernen 225 ciudades y comunidades de habitantes del reino. Para Sallmann, el sur de Italia se ubica en el epicentro de un movimiento que, acogiéndose cada vez más a los santos de la reforma católica, cambia sensiblemente de naturaleza.

Tierra de hispanidad por sus orígenes, la Nueva España comparte este entusiasmo por las demandas de protección colectiva y, como en otras partes, las elecciones de santos patronos se multiplican ahí. De manera algo sorprendente, México parece, incluso, someterse a sus modelos europeos con un celo muy particular, mientras que en otras circunstancias, siendo tierra de nueva cristiandad sin una tradición arraigada, había llegado a mostrar más independencia.[4]

Sobre los cultos tradicionales

En la Nueva España, las primeras elecciones de santos patronos se inscribieron en la continuidad de prácticas europeas hoy muy bien descritas. Éstas participaban de procederes diversos, pero que siempre correspondían, ante una grave situación de crisis caracterizada por el aumento brutal de las angustias colectivas, a la búsqueda de un recurso celeste o la

[2] Coulet, 1995, pp. 119-133; Venard, 1995, pp. 471-479, y Froeschlé-Chopard, 1994, p. 33.

[3] Christian, 1991, pp. 26, 45 y 89-91.

[4] Ragon, 1995, pp. 481-495.

obtención de una explicación sobrenatural. La elección del santo patrón podía destinarse a conjurar la mala suerte o, una vez aquietado el terror, a agradecer al santo a quien se creía deber la salvación. En la España del siglo XVI, las crisis agrícolas (de manera notable la invasión de plagas) y las epidemias, casi a partes iguales, se hallaban en el origen de los votos que las municipalidades pronunciaban en nombre de sus conciudadanos; de manera similar, la alternancia de buenas y malas cosechas parece haber tenido un papel en el ritmo de las elecciones de las provincias napolitanas más abiertas a los mercados externos.[5]

La elección del santo resulta de distintas lógicas. A veces, se trata del santo del día, elegido por su ayuda, si logra detener los males que afligen a la comunidad. Pero llegó a suceder que se interpretaran las calamidades como prueba de su ira: entonces, se esperaba apaciguarlo prometiéndole honores particulares. Además, otros santos fueron elegidos en razón de las funciones particulares que se les atribuían, tal es el caso de san Gregorio, cuya reputación venía de su eficacia para combatir las plagas de langosta.[6] El método de echar suertes estuvo igualmente muy difundido, pues poseía una ventaja evidente: la comunidad no escogía por sí misma su nuevo patrono, sino que se dejaba elegir por un santo que fuera sensible a sus dificultades, dado que la suerte se interpretaba como manifestación de su voluntad sobrenatural.[7]

En México, no bien acababan de llegar los españoles cuando pusieron en práctica estas viejas lógicas. No obstante, durante los primeros años, en un contexto marcado por la confrontación guerrera con las sociedades indígenas, es con frecuencia la victoria militar la que suscita la elección de los primeros santos patronos. En esta materia, la guerra, tercer azote de los que asolaban a Europa, recobra la im-

[5] CHRISTIAN, 1991, p. 45 y SALLMANN, 1994, pp. 72-75.

[6] APONTE MARÍN, 1989, vol. 2, pp. 556-558.

[7] Algunos santos, inicialmente festejados por devoción o bien solicitados de manera reiterada sin haber sido elegidos formalmente llegaban también a colarse en el grupo de santos patronos.

portancia que había perdido en España, incluso antes de la conquista del reino de Granada, debido al agotamiento de la dinámica de la frontera con el Islam. Así, el primer patrono de la ciudad de México fue san Hipólito, cuya fiesta cae el 13 de agosto, día en que los últimos defensores de Tenochtitlan renunciaron al combate. El arcángel san Miguel, vencedor de Satanás y defensor de la cristiandad, a menudo fue escogido como protector de las ciudades; así sucedió en Puebla, a raíz de un sueño del obispo Julián Garcés, o en Guadalajara, cuyo primer patrono regularmente festejado fue san Miguel.[8] Siempre, dondequiera que existieran, estos santos patronos ocuparon un lugar aparte. Más que las propias ciudades, se encontraban ligados a su acto de fundación y aparecían menos como protectores de la comunidad urbana que como expresión de su identidad.[9] Sus fiestas anuales daban lugar a verdaderas fiestas cívicas donde toda la comunidad, reunida alrededor de la conmemoración de sus orígenes, celebraba al mismo tiempo la estabilidad de su orden y su inscripción en la hispanidad, rezando por su perennidad. De manera significativa y sin parangón entre otras fiestas patronales, el desarrollo de estas ceremonias y sus procesiones se regía entonces por un orden inmutable y, a lo que parece universal, que hacía del regidor designado como alférez del año el personaje central de la fiesta.[10] En el caso de la ciudad de México, el simbolismo del ritual tenía un apoyo particular, ya que la procesión conducía al cortejo hasta la iglesia de san Hipólito, fundada, se decía de la acequia donde los conquistadores y sus aliados se habían ahogado en masa durante la retirada conocida con el nombre de la Noche Triste.

[8] Pompa y Pompa y López, 1970, vol. 1, pp. 25 y *passim.*

[9] A falta de una batalla, es el día de la fundación oficial lo que servía de referencia. Así, en 1559, Zacatecas se colocó bajo un patronato mariano cuya fiesta se fijó el 8 de septiembre, día del aniversario del establecimiento del primer campamento de Juan de Tolosa al pie de la colina de la Buffa. Véase Powell, 1977, p. 26 y Hoyo, 1991, p. 20.

[10] Véanse descripciones de estas fiestas en González Obregón, 1959, pp. 47-56 y, para Puebla, AHCMP, *Libro de patronatos*, núm. 13, ff. 24v.-29v.

La importancia de la gesta militar como acto fundador es tal, que ciertas ciudades identificaron su verdadero nacimiento a un episodio guerrero posterior a su fundación histórica. Tal es el caso, en una de las márgenes más alejadas del virreinato, de la ciudad de Manila, cuya fiesta del paseo del pendón (día de san Andrés), celebraba el aniversario de la derrota del almirante chino Limahong, quien vanamente había tratado de apoderarse de la ciudad unos doce años después de su fundación.[11]

Por lo demás, el carácter militar de la conquista no destruyó totalmente los procederes propios de las comunidades agrarias de Europa. Lógicamente, allí donde los colonos españoles se dedicaban a la agricultura, el abanico de devociones campesinas de Castilla también se abrió. Cierto, este aspecto es menos conocido. Un expediente de una riqueza excepcional, el de la elección de san Félix en Atlixco, conservado en los archivos episcopales de Puebla, no deja de ilustrarlo de manera bastante espectacular.[12] La villa española de Atlixco nació al pie de la ladera oriental del Popocatépetl, sólo unos 30 años después de la conquista. El hermano de un oidor, un tal Monte Alegre, pasa por haber iniciado en ese lugar un movimiento español de colonización que se remonta a la época del virrey Antonio de Mendoza. Allí habría venido a tomar posesión de una tierra ganada antes de su salida a Europa, por favor especial de la corona. De hecho, el lugar atraía a los españoles: clemente, fértil y relativamente abandonado por las poblaciones indígenas; situado en el corazón de una zona que se habían disputado dos antiguos señoríos nahuas, constituía, al momento de la conquista, una especie de *no man's land.*[13] Una vez lanzado, el movimiento de colonización española pronto alcanzó amplitud. Incluso antes de que concluyera el virreinato de Luis de Velasco (1550-1564), los habitantes

[11] Le Gentil de la Gelaisière, 1781, vol. 2, pp. 127-128.

[12] Consultamos una copia de este documento en AMINAH, AHCCMP, rs. 8 y 9.

[13] Torquemada, 1975, vol. 1, pp. 315-322 y Paredes Martínez, 1991, pp. 49-51.

del lugar habían demandado que el título de villa le fuera otorgado. En 1570, obtuvieron la presencia de un cura y nueve años después, Atlixco se convirtió en la "villa de Carreón" al mismo tiempo que en el centro de una alcaldía mayor de nueva creación. Ya para ese entonces, la villa contaba con más de 200 familias españolas, las cuales se dedicaban principalmente al cultivo del trigo.[14]

Sumido en la corriente de estos acontecimientos, en 1580, este nuevo establecimiento vinculó su sino con los buenos oficios de san Félix. En octubre de aquel año, un parásito, "una plaga de gusanos", invadía los trigales y amenazaba los tiernos retoños. La comunidad de habitantes, reagrupada a la zaga de su cura y sus religiosos, escogió, entre todas las respuestas simbólicas posibles, echar a suertes la designación de un nuevo protector, procediendo "en forma acostumbrada". En presencia de los principales habitantes y de los eclesiásticos de la villa, se colocaron dos urnas, una que contenía pequeños papeles con los nombres de los santos del calendario litúrgico y otra que tenía el mismo número de papelitos en blanco, a excepción de uno marcado con la leyenda latina *te accipimus in tutelam.* Siguiendo un argumento muy perfeccionado, el nombre de san Félix fue sacado tres veces de la urna al mismo tiempo que la boleta que designaba al elegido. San Félix no era conocido precisamente como intercesor susceptible de proteger las cosechas de los campesinos; por ello, los labradores habían exigido una segunda ronda y después una tercera para echar la suerte, "por parecer a todos que era extravagante". La reiteración del resultado, episodio casi obligado, aumentaba la evidencia de la manifestación sobrenatural y le daba crédito. Pero daba la casualidad que la identidad —sorprendente para los contemporáneos— del nuevo patrono reforzaba el valor de la elección: justificaba que se repitiera la suerte y, paradójicamente, constituía una promesa de protección eficaz, de manera particular, porque en tres ocasiones, este santo olvidado ofrecía su protección.[15]

[14] GERHARD, 1986, pp. 57-58.

[15] "Elección y nombramiento de patrón en esta villa de Carrión...", en AMINAH, AHCCMP, r. 8, ff. 1-25.

Como respuesta a la mayor preocupación de una comunidad campesina, la elección tenía también, en este contexto particular, una dimensión política: daba a la villa de Carreón un protector atraído que llegaba a reforzar su recién adquirida autonomía respecto de Puebla, cuyo rápido desarrollo constituía a la vez un modelo y un peligro. En efecto, hasta entonces, las tierras del valle de Atlixco habían estado ligadas a la zona de pastoreo atribuida a la Mesta de Puebla. Siendo particularmente fértiles, estaban sometidas a dos cosechas por año y nunca descansaban lo suficiente para que fueran abiertas a los rebaños. Al colocar sus campos de trigo bajo la protección de san Félix, los cultivadores locales, reagrupados en la nueva municipalidad, añadían una importante dimensión simbólica a la identidad política que acababan de adquirir.

San Félix había sido elegido para conjurar una calamidad agrícola, pero también para prevenir la llegada de posibles epidemias, pues para los testigos de ese tiempo, el sentido de tales catástrofes era claro: al permitir la destrucción de los campos, Dios preparaba la irrupción de la enfermedad que habría de castigar a los pecadores. Por ello, también se eligió, tanto en la Nueva España como en España, a santos patronos destinados a conjurar las epidemias. Aun menos conocida que la elección por sorteo de san Félix en Atlixco, la elección de san Sebastián en Veracruz es el ejemplo de ello. El gran puerto del virreinato era un lugar tan estratégico como insalubre. Sólo la necesidad de mantener un enlace marítimo con España y de asegurar la defensa de la costa justificaba el mantenimiento de un establecimiento tan importante en las tierras calientes del golfo de México. Pero su desarrollo fue difícil, de manera notable en razón del carácter endémico de la fiebre amarilla, el "vómito negro". En ocasión de una de estas epidemias, en 1648, la ciudad se colocó bajo la protección de uno de los dos grandes santos antipeste, san Sebastián. La enfermedad había brotado en agosto. A lo largo de cuatro meses, diezmó a los habitantes de la ciudad así como a los viajeros y marinos de la flota que atracó a mediados de sep-

tiembre. El mal era incurable y sus víctimas morían, se decía, en tres o cuatro días.[16]

Fundado inicialmente bajo la protección de la Vera Cruz, el puerto entonces se pasó a la de san Sebastián, su única salvación de ahí en adelante. A fines del periodo colonial, la ciudad no parece tener otro protector. Así, en caso de calamidad pública, siempre se acudía a él: en 1757, en 1762 por una epidemia de "enfermedades al parecer pestilentes", en 1777 por una epidemia indeterminada, en 1779 contra la viruela, todavía en 1802 cuando azotó una epidemia de fiebre amarilla. El santo se convirtió entonces en uno de aplicación general, pues en 1777 se había pedido su ayuda contra una invasión de langostas.[17] La ciudad se identifica totalmente con él y al principio del año, antes de cualquier deliberación, el cabildo invoca sucesivamente la Inmaculada Concepción (protectora de las Españas), la virgen de Guadalupe (patrona de México) y san Sebastián, su santo patrón.

En las ciudades: la proliferación de los patronatos

En las ciudades pequeñas y los pueblos, las elecciones de los santos patronos no parecen haber sido muy numerosas. Los cabildos de las grandes ciudades tendieron, por el contrario, a multiplicarlas, tanto que a mediados del siglo XVIII, cabildos tales como los de San Luis Potosí, México o Puebla llegaban a tener nueve, trece y 17 santos patronos, respectivamente.[18] Este proceso de acumulación, igualmente descrito para las municipalidades del sur de Italia, no era exclusivo de las grandes ciudades coloniales de la Nueva España. Incluso, éstas parecían permanecer a la za-

[16] Guijo, 1984, vol. 1, p. 22.

[17] AHCMV, *Actas de cabildo*, c. 6, vol. 6, ff. 198-199; c. 8, vol. 8, f. 51; c. 14, vol. 14, ff. 180-187; c. 17, vol. 17, ff. 310-311; c. 70, vol. 80, f. 486, y c. 20, vol. 37, f. 78.

[18] Guadalajara ya tenía siete en su haber en 1667. Véase el anexo y Pompa y Pompa y López, 1970 y 1984, vols. 1 y 2, *passim*.

ga de ciertos centros urbanos del Mediterráneo. Recordemos, siguiendo a Jean-Michel Sallmann, que en 1731 Nápoles contaba con 35 protectores elegidos.[19]

Al menos dos factores favorecieron la multiplicación de estas elecciones: la diversidad de las amenazas susceptibles de poner en jaque a los frágiles equilibrios urbanos y la variedad de los actores interesados en la promoción de nuevos santos patronos.

Sin duda, en razón de la relativa eficacia de sus circuitos de abastecimiento, las ciudades mismas están expuestas menos directamente a los periodos de escasez que el campo. Sin embargo, sumidas en una situación vulnerable por la acumulación de población y la densidad de sus construcciones, en todos los demás aspectos, son las perdedoras: frente a la epidemia, como ante el riesgo de incendio o los temblores de tierra. De la misma manera, las ciudades se esfuerzan por precaverse contra todos los ataques de la naturaleza. San Luis Potosí parece haberlo logrado de manera bastante sistemática, allegándose un protector particular para remediar los desequilibrios de cada uno de los elementos de la naturaleza: mientras que el santo tutelar de la parroquia, san Luis de Francia protege sus tierras (¿?), en 1629, eligió a san Nicolás Tolentino con el fin de conjurar el retraso de las lluvias, así como su opuesto, la inundación de las galerías de las minas; a partir de 1645, san Antonio de Padua queda encargado de protegerla de las tormentas... y de los temblores de tierra que pueden provocar; por último, a partir de 1694, toca a san Lorenzo defenderla de las borrascas y de los incendios.[20] México escogió un camino un poco diferente. Haciendo caso omiso de los desórdenes atmosféricos, prefirió precaverse de los problemas causados por el agua con san Gregorio (sin duda en 1604), por el fuego con san Antonio de Padua (1723) y sobre todo de los temblores de tierra, contra los cuales pidió la ayuda de san Nicolás Tolentino (1611) y san José (1732).

[19] SALLMANN, 1994, p. 86.

[20] Seguimos la exposición de MARTÍNEZ ROSALES, 1993, vol. 1, p. 120.

Fuera de la capital del virreinato, las borrascas aparecen sin duda como el más temible de todos los peligros. Por ello, son pocas las ciudades que no tengan al menos un intercesor encargado de alejarlas. Puebla, para precaverse, se dirige primero a san José y después le adjunta a santa Bárbara en 1611, mientras que Guadalajara se ampara en san Clemente (antes de 1624).

Con toda seguridad, ciertos santos están dotados de funciones particulares: santa Bárbara es eficaz contra la borrasca (y la muerte prematura); san Sebastián contra la peste, por ejemplo. Por lo demás, la elección de un santo nunca está determinada completamente por la especialización que se le atribuye, y su elección puede ser el resultado de diferentes procedimientos. Dos de éstos, la asociación del santo del día con el suceso histórico cuya fecha coincide con su fiesta y el sorteo, sin duda son los más socorridos en el siglo XVI. Como hemos visto, la segunda fórmula parece haber sido empleada bastante sistemáticamente en la época de la conquista y de la fundación de las primeras ciudades: posteriormente, no desapareció y las autoridades de la ciudad de México la emplearon en dos ocasiones en la década de los años veinte del siglo XVIII, en forma consecutiva. Todavía en 1723, para protegerse de los incendios, México escogió ponerse bajo la protección de san Antonio Abad porque su fiesta, asignada el 17 de enero, caía en medio de un periodo en el que los incendios se habían multiplicado durante los años previos (1704, 1710 o 1711 y 1722). Entonces, la coincidencia adquiría un valor de vínculo lógico.

> Sobreviniendo estos accidentes en este mes de henero y que segun lo publico de las voces los mas de los incendios acaecidos en esta ciudad han sido por este mes en el qual a los diez y siete del se selebra el señor san Antonio Abad a quien le parece que esa Nobilisima Ciudad puede y debe elegir y votar por su especialidad patron y abogado para que libre a esta ciudad de semejantes yncendios [...][21]

[21] AHCMM, vol. 3604, exp. 8. Con todo, notemos que la antorcha

Seis años más tarde, el consejo municipal puso a la ciudad bajo la protección de san José, festejado el 19 de marzo, porque una serie de temblores de tierra acababan de sacudir a la ciudad.[22]

La técnica del sorteo perduró igualmente, pero las dos grandes ciudades de México y Puebla, las más conocidas, dejaron de recurrir a ella pasados los comienzos de siglo XVII. Mientras (antes de 1580), san José se había convertido en el primer protector de Puebla contra la tormenta, cuando "aviendo encomendado este negocio muy de veras a Dios Nuestro Señor se echaron suertes entre algunos santos [de donde salió sorteado su nombre]".[23] Muy al principio también, contra la invasión de las aguas de la laguna, México se había acogido de la misma manera a san Gregorio Taumaturgo. Entonces, "de aber acudido a este la ciudad por suerte", éste se volvió su "abogado en favor destas aguas e ynundaciones".[24] Después, en 1611, tras una serie de temblores de tierra, san Nicolás Tolentino impuso su nombre a las autoridades municipales una vez que, como pretendían los agustinos, echadas varias suertes, salió designado.[25]

Pero a partir de entonces, más poderosas, otras lógicas entraron en acción, las cuales competían con las prácticas heredadas de la Iglesia pretridentina. No bastaba con que un santo manifestara su benevolencia para que fuera elegido: se esperaba ahora de él que presentara referencias sólidas y verificables. Se ponía más atención a las noticias del exterior, de la ciudad vecina, del Nuevo Mundo, hasta de España o de Italia, y se recibía con más entusiasmo a los protectores cuya eficacia había podido ser verificada. En 1630, en México, los dominicos se apoyaron en el desarrollo de una fuerte corriente de devoción hacia santo Domingo de Soriano, quien

---

siempre ha sido uno de los símbolos de san Antonio Abad. Así, los caminos del rumor público quizá sean más complejos de lo que parece...

[22] AHCMM, vol. 3604, exp. 9.

[23] AHCMP, *Actas de cabildo*, vol. 14, 13 de agosto de 1611, ff. 187v.-188v.

[24] *Actas de cabildo de la ciudad de México*, 28 de septiembre de 1607, lib. 17, p. 105, en BEJARANO, 1889.

[25] *Actas de cabildo de la ciudad de México*, 28 de septiembre de 1607, lib. 18, p. 159, en BEJARANO, 1889.

prodigaba milagros en Italia y España, para abogar por la causa de un cabildo desamparado. En San Luis Potosí, en 1694, san Lorenzo fue seleccionado "[contra] las tormentas y tempestades de rayos", pues "habia experiencias de lo mucho que para semejantes conflictos valia su intercesion".[26] Puebla, que sufría por ser una ciudad provincial, se mostró particularmente receptiva a los santos protectores ya elegidos por grandes ciudades de la cristiandad. En 1618, se puso bajo la protección de santa Teresa, "segun lo han hecho muchas ciudades del reyno de Castilla". Seis años después, en ocasión de una elección que en lo demás no era una sorpresa, la de san Roque contra las epidemias, declaró hacerlo "a ymitacion de muchas ciudades ynsignes como la de Roma que le tiene por su amparo y patron y la de Lima que le tiene jurado y selebrado y guarda su fiesta". Hasta en 1665, durante una epidemia, rogó a san Francisco Xavier quien, "en otras partes que havia padecido en la Ytalia y en Mexico [...] havian invocado por patron e el [...] que al instante se havian reconocido sus milagros". Por último, casi siglo y medio después de la capital del virreinato (pero siguiendo su ejemplo), Puebla pidió a san Nicolás Tolentino que la protegiera de los temblores de tierra.[27]

Las ciudades de la Nueva España se hallaban confrontadas igualmente al aumento del poder de la Iglesia romana, reforzado por la reforma católica, y el de la corona española, la cual disponía a su arbitrio del patronato de la Iglesia de Indias y se ostentaba como la punta de lanza de un catolicismo reconquistador. Asimismo, las opiniones públicas de las ciudades americanas, ya consintientes, ya sumisas, se veían imponer patrones "de devoción" cuyo éxito era inseparable de la política de la Santa Sede o de la de Madrid. En 1616, en Puebla, el éxito fulgurante de la devoción a la Inmaculada Concepción parecía responder a la demanda de una élite social preocupada por afirmar su hispanidad.[28]

[26] Martínez Rosales, 1993, vol. 1, p. 117.

[27] AHCMP, *Libro de patronatos*, vol. 13, ff. 31r., 41r. y 53r.-v.

[28] Loreto López, 1994, vol. 2, pp. 87-104. Es quizá también el caso de la elección del santo madrileño, san Isidro Labrador, elegido en México desde 1638. AHCMM, vol. 3604, exp. 5.

Pero en 1618, la elección simultánea, en México y Puebla, de santa Teresa de Ávila tenía que ver menos con un embeleso cualquiera con la reformadora carmelita, que con la eficacia de su orden y la voluntad política de los Habsburgo. En efecto, el Consejo Municipal de México se puso bajo la protección de santa Teresa a partir del momento en que supo de la voluntad real de hacer de ella la "patrona de la fe". En este delicado asunto, con el fin de no correr el riesgo de faltar a la lealtad a su rey y a Dios, la ciudad decidió conformarse en todo a las ceremonias que se habían celebrado en España, "por el simil que habia visto en un libro que se habia traido impreso de la ciudad de Salamanca". En Puebla, los ediles dieron fe del mismo celo, una vez que el prior del convento carmelita les llamó la atención respecto a sus deberes.[29] Con un celo mayor que el de la ciudad de México, en 1673, tras haber recibido la noticia de la canonización de santa Rosa de Lima y la de su elevación al título de patrona de Indias, Puebla no se conformó con celebrar este doble suceso: la eligió como su patrona particular.[30]

A partir de esa época, en las dos principales ciudades del virreinato, casi siempre, se escogía a los protectores entre los santos de la reforma católica. Elegidos oficialmente "por devoción", con frecuencia actuaban en varios registros. Algunos asumían con brillantez las antiguas funciones de santos taumaturgos. San Francisco Xavier es el mejor ejemplo. Este santo tan popular y fuertemente sostenido por los jesuitas dondequiera que la compañía estuviera presente, tenía múltiples ventajas: santo misionero, más que ningún otro se acercaba a los apóstoles de la Iglesia primitiva y constituía el protector designado singularmente por las comunidades cristianas de las "Indias";[31] figura de la reforma católica, podía servir cómodamente de modelo de virtudes. Rápidamente también, adquirió una dimensión de tauma-

[29] *Actas de cabildo de la ciudad de México*, 6 de julio de 1620, lib. 23, en Bejarano, 1889, pp. 173-174 y AHCMP, *Libro de patronatos*, vol. 13, f. 30v.

[30] AHCMP, *Libro de patronatos*, vol. 13, f. 68v.

[31] Cabrera y Quintero, 1981, p. 171.

turgo, primero que cualquier lugar en Europa, donde se labró una sólida reputación de santo antipeste divulgada con celeridad por los miembros de su compañía, en seguida en el Nuevo Mundo. Elegido en Nápoles (1657) y en Potamo de manera notable, en ocasión de graves epidemias, adquirió una dimensión excepcional. Desde principios de la década de 1660, su reputación se consolidó en la Nueva España. En 1660, al término de una campaña lanzada por el superior de los jesuitas, México, y a su zaga Puebla cinco años después, lo tomó como protector.[32]

Ningún otro, entre los nuevos protectores de las ciudades, tuvo semejante dimensión. Más que nunca, los intereses, por no decir las bajas maniobras de tal o cual comunidad religiosa, llevaron un papel decisivo en la mayor parte de las elecciones. En México, en 1699, las religiosas del convento de san Bernardo sacaron un provecho tardío de la crisis de 1692 al conseguir imponer a su patrón como protector de la ciudad: habían logrado obtener crédito para su idea de que sus rezos a san Bernardo habían hecho que se aplacara la cólera divina. En Puebla, Juan de la Cruz debía su éxito a las visiones de la madre Isabel de la Encarnación, mientras que santa Gertrudis fue elegida a solicitud del obispo Domingo Pantaleón Álvares de Abreu, devoto suyo. La elección de los santos Inocentes, por su parte, fue una recompensa que la ciudad otorgó al prefecto del hospital Nuestra Señora de Belén, el cual pretendía recibir marcas de reconocimiento más firmes por los esfuerzos que hacía por el "bien público".[33]

Si la aparición de un desequilibrio, y de manera notable la irrupción de una crisis frumentaria, sanitaria o social, siguió siendo casi siempre la causa de nuevas elecciones, a fines del siglo XVII la lógica de éstas se modificó profundamente. Más que antes, las iniciativas de las ciudades eran neutralizadas por las de otros actores: la corona, Roma y las instituciones religiosas asentadas localmente. El ritmo de

[32] Cabrera y Quintero, 1981, p. 172 y Sallmann, 1994, pp. 79 y 81.
[33] AHCMP, *Libro de patronatos*, vol. 13, ff. 56v.-57r., 73r. y 81r.-82r.

las elecciones coincide, de manera relativa, más con el de las grandes olas de canonización que con el de las crisis locales. De los 37 santos patronos elegidos en México, Puebla y San Luis Potosí, seis lo fueron en el siglo XVI, 18 entre 1600-1660, sólo cuatro entre 1661-1720, y nueve entre 1721-1753.

La primera de estas olas de elecciones hacía eco claramente del primer gran impulso del fervor popular hacia los santos de la edad barroca, movimientos que, dirigidos desde Roma, en tres etapas (1620, 1670-1720), se habían desplegado hasta el Nuevo Mundo.[34] No obstante, en México, a partir de la década de 1660, la multiplicación de las devociones hacia los santos parece menos susceptible de suscitar nuevos cultos cívicos. El hecho resulta tanto más notable cuanto que el gran impulso dado a las devociones hacia los santos durante la década de 1670 llevaba su culto a lo más alto, justo antes que la Nueva España entrara en un periodo de graves dificultades. Por lo demás, el periodo de crisis que culminó en 1692, dejó una huella apenas perceptible en la historia de los cultos cívicos rendidos a los santos patronos: una sola elección en México, la de san Bernardo, otra en San Luis Potosí (san Lorenzo), ninguna en Puebla. Si bien coincide con la tercera gran serie de canonizaciones y beatificaciones romanas, el resurgimiento de los años 1720-1750 no debe ilusionar: se debe a los éxitos de la virgen de Guadalupe y a su efímero impacto. Los citadinos ya no esperaban la salvación de sus santos protectores.

MISERIAS Y ESPLENDORES DE LOS SANTOS PATRONOS

Tanto en México como en España, el impulso de devoción que suscitaba la elección de un santo patrono siempre fue muy frágil. En el campo de la Nueva Castilla peninsular, bajo el reinado de Felipe II, los votos caídos en desuso no eran cosa rara.[35] De manera parecida, en la Nueva España, ahí donde eran numerosos, no les fue fácil a los santos patro-

[34] RAGON, 1995, p. 483.
[35] CHRISTIAN, 1991, p. 56.

nos imponerse sin que su culto perdiera continuidad, incluso cuando las órdenes religiosas, interesadas en mantener su perennidad, se dedicaban con regularidad a llamar a las autoridades municipales a cumplir con sus deberes.

Esto resulta particularmente cierto en Guadalajara, la cual no parece haber tenido los medios materiales para colmar sus ambiciones. A falta de rentas suficientes, desde el reinado de Carlos II, la ciudad apenas aspiró a festejar a tres de los siete santos patronos que la protegían: san Miguel, san Clemente y la Inmaculada Concepción. Y aún así con trabajos lo lograba. En mayo de 1639, a toda prisa, tuvo que improvisar una fiesta excepcional en honor de san Clemente: desde hacía varios años, olvidado, el santo se vengaba de ella al azotarla con violentas tormentas. En 1667, el registro de deliberaciones del Consejo Municipal revela las contradicciones en las que se enredaba la ciudad: le resultaba difícil reunir los fondos necesarios para la celebración de tres votos que observaba, pero se otorgó un nuevo santo patrón en la persona de san Pedro Nolasco.[36]

Ciertamente, siendo más ricas, Puebla y México se desempeñaron mejor. Como lo atestigua el fragmento de un libro de cuentas fechado en 1687, la ciudad de Puebla no olvidaba a ninguno de sus santos protectores regularmente elegidos. No obstante, a juzgar por la tasa de crédito que les reservaba, su importancia parece reducida: sólo consagraba para su fiesta 340 pesos, menos de 8% de su presupuesto y sus diez santos patronos de entonces le costaban menos que la fiesta de Corpus Christi por sí sola (450 pesos).[37] México, que poseía rentas cuatro o cinco veces más importantes (19 295 pesos desde 1628) destinaba un poco más de dinero a los cultos de los santos patronos (15% de su presupuesto), pero esos gastos, incluso aquí, eran inferiores a los de la fiesta de Corpus Christi.[38] Ni en Puebla ni en México, el culto de los santos patronos fue una celebra-

[36] Pompa y Pompa y López, 1984, vol. 2, pp. 23-24, 237 y 292-295.

[37] AHCMP, *Actas de cabildo*, vol. 31, ff. 368-369.

[38] *Actas de cabildo de la ciudad de México*, 6 de julio de 1620, lib. 23, en Bejarano, 1889, p. 177.

ción continua. En enero de 1561, levantando un acta que decía que "es costumbre loable y admitida en las ciudades de los reynos de Castilla", la ciudad de Puebla tuvo que reavivar la procesión de san Miguel, interrumpida un poco antes.[39] Todavía en Puebla, san Roque, elegido en 1624, estaba bastante olvidado 50 años después y, de manera algo más inesperada, México, por las dificultades materiales que experimentó tras la grave crisis de 1692, se vio obligada a suspender la celebración de todos sus santos patronos durante varios años.[40]

De hecho, estos patronatos enfrentaron una dura prueba. Como resultado de la adhesión voluntaria de una comunidad a un culto, una vez establecidos, en principio eran irrevocables.[41] Pero, fundadas sobre una relación definida como contractual, suponían que ambas partes respetaran sus compromisos: celebración de un santo, por un lado, eficacia de la protección, por el otro. Ahora bien, cosa que daba pena, sucedía que los santos no cumplieran con sus cometidos. Sin falta, los más negligentes de ellos veían así palidecer su estrella. Corrían el riesgo de tener que enfrentar la oposición de competidores, al punto de perder el beneficio de los compromisos de sus fieles. Así, en México, santo Domingo, elegido precipitadamente al inicio de la gran inundación de 1629-1633, nunca obtuvo los sufragios de la ciudad: nunca pudo proporcionar ninguna prueba tangible de su intercesión.[42] En Puebla, san José, muy tem-

[39] AHCMP, *Libro de patronatos*, vol. 13, f. 22v.

[40] *Actas de cabildo de la ciudad de México*, 16 de noviembre de 1693, lib. 34, en Bejarano, 1889, p. 141.

[41] Sin embargo, hay una excepción: la elección de la virgen "Conquistadora" en 1631, pronunciada al mismo tiempo que la de Felipe de Jesús (¡!), era válida "por el tiempo que fuese la voluntad de la ciudad". Esta manera de proceder muy política hacia una virgen de dudosa autenticidad era una tentativa destinada a remozar su preeminencia en México, en un momento en que la capital del virreinato, sumergida bajo las aguas de la laguna, enfrentaba graves dificultades. La "Conquistadora", según los poblanos, era la virgen traída por los hombres de Cortés, mientras que los habitantes de la ciudad de México la identificaban con su virgen "de los Remedios". AHCMP, *Actas de cabildo*, vol. 17, 10 de octubre de 1631.

[42] AHCMM, vol. 3604, exp. 4.

pranamente encomendado a la defensa de la ciudad contra las tormentas, no pudo con la competencia de santa Bárbara. El 13 de agosto de 1611, cuando la estación de lluvias, la ciudad, afectada por violentas tormentas, renovó el patronato de san José que, como resultaba evidente, había perdido su eficacia. Se culpó solamente a "nuestros grandes pecados o averse refriado la devoción del pueblo... o otros secretos juicios de Dios Nuestro del Señor". No obstante, el mismo día, no se consideró de más allegarse los servicios de otro intercesor de quien se esperaba apartara los truenos, santa Bárbara.[43]

La elección de un santo suponía que se organizara la perpetuación de su culto: se le dedicaba un altar o una iglesia, se le confeccionaba una imagen o se daba renta a su fiesta. Se soñaba también con adquirir una de sus reliquias. La obtención de una reliquia de santo cuya fiesta se ligaba a la fundación de la ciudad parece haber tenido una importancia del todo particular, pero a menudo hizo falta que las ciudades de la Nueva España esperaran largos decenios antes de poder adquirir una. México no obtuvo "unas reliquias" de san Hipólito, sino hasta 1571, gracias a los buenos oficios de un ciudadano devoto e interesado. Después de 56 años de haberse puesto bajo la protección de san Félix, el pequeño poblado de Atlixco recibió de Urbano VIII un "hueso dentro de una vidriera" del papa del siglo III. De igual manera, San Luis Potosí se empeñó en procurarse una reliquia de san Luis, mientras que Guadalajara, a falta de esperanzas de conseguir una reliquia de san Miguel, consiguió una de san Clemente (1624).[44]

Lo más frecuente era que las ciudades se contentaran con asegurarse la perpetuidad del culto de sus santos patronos. Los flacos subsidios que dedicaban anualmente a ellos, doce, 25, 30, 40 pesos, un poco más para los santos de su fundación, un poco más en México también, constituían una débil renta. Sin

[43] AHCMP, *Actas de cabildo*, vol. 14, ff. 187v.-188v.

[44] *Actas de cabildo de la ciudad de México*, 14 de septiembre de 1571, AMINAH, AHCCMP, r. 9, ff. 36v.-37v. del documento; MARTÍNEZ ROSALES, 1993, vol. 1, p. 114, y POMPA Y POMPA Y LÓPEZ, 1984, vol. 2, p. 299.

embargo, casi por todas partes se veían obligadas a comprar una estatua del nuevo santo y las fiestas, más o menos importantes, que se organizaban en ocasión de su adopción podían resultar muy onerosas: más de 2200 pesos en México, en 1723, "en haber hecho la estatua de el glorioso santo (Antonio), sus bestuarios, en los fuegos, achas que se han de poner en el real palacio, casas de este ayuntamiento, y las que se han de repartir, el gasto del adorno de el altar en esta santa yglesia cathedral y otros muchos gastos [...]", así como las inevitables corridas.[45] A veces, en el momento de la elección, había el compromiso expreso de hacer un retablo para el altar del santo, si no es que el de edificarle una iglesia. Veracruz construyó una capilla extramuros que dedicó a los servicios de san Sebastián, escogiéndole una fórmula que le permitiera reproducir los rituales que practicaban los santuarios extramuros de las grandes imágenes milagrosas del Mediterráneo y del Nuevo Mundo.[46] En México, san Gregorio Taumaturgo pudo entrar en la suya en 1610, ciertamente, varios años después de su elección.[47] En las ciudades pequeñas, en las que había pocas iglesias que estaban en posición de aceptar el nuevo culto, este compromiso obligado podía implicar pesados sacrificios y tomar mucho tiempo antes de concretarse. Fue el caso de Atlixco, donde san Félix debió esperar durante 33 años antes de poder entrar al templo que se le había prometido. Sin mostrar el menor encono, en 1614, apenas instalado, nuevamente, el santo fue pródigo en milagros.[48]

Cuando las inversiones de los cabildos llegaban a su límite, sucedía también que iniciativas privadas acudieran al relevo. San Félix se benefició de la atención de varios clérigos, de manera notable sacerdotes originarios del lugar. Cuando no se sabía dónde construir la nueva iglesia, uno de ellos ofreció un terreno. Un siglo más tarde, un sacer-

[45] *Actas de cabildo de la ciudad de México,* 15 de enero de 1723, lib. 49, en Bejarano, 1889, p. 16.

[46] Trens, 1992, vol. 2, p. 204.

[47] *Actas de cabildo de la ciudad de México,* 9 de noviembre de 1610, lib. 17, en Bejarano, 1889, p. 19.

[48] AMINAH, AHCCMP, r. 8, ff. 9-17 del documento.

dote originario de Atlixco compuso una novena en honor de san Félix, la imprimió a su costa y la distribuyó gratuitamente.[49] En las grandes ciudades, las personas de buena voluntad podían ser más numerosas. Treinta años después de la elección de san Isidro, un grupo de ciudadanos se propuso fundar una cofradía en su honor con el fin de dar más esplendor a su culto.[50]

Las poblaciones de la Nueva España no despreciaban las ayudas que les daba este sistema de protección. Por el contrario, tuvo su momento de gloria. Para entender su decadencia, es necesario regresar a los sucesos de 1660-1690, por una parte, y a 1720-1750, por la otra.

La disminución del número de elecciones después de 1660, cuando gozaban del favor de Roma y se volvieron más frecuentes en el sur de Italia, puede explicarse de dos maneras. Antes del estallamiento de la crisis de fines de siglo, la Nueva España tuvo una situación de relativa prosperidad en un mundo en crisis. Las campanas ya no tocaban a muerto con tanta frecuencia y los ataques de la muerte se hicieron menos violentos; la desregulación del comercio español por el Atlántico había abierto espacios libres a los criollos. Cabe pensar que antes de los últimos años del siglo, las ciudades de la Nueva España no tuvieron dificultades demasiado serias que pudieran llevarlas a buscar la protección de nuevos intercesores. Entonces, un poco más tarde, cuando la coyuntura local se revertía, las dificultades se volvieron tan grandes que la protección de los santos parecía insuficiente. En efecto, la elección de un nuevo santo patrón no era más que un escaño intermediario al interior de toda una gama de respuestas simbólicas. La procesión de ruegos, el exorcismo, la excomunicación de parásitos cuando los campos se hallaban amenazados constituían su primera categoría. La elección de un santo patrón era apropiada para una urgencia más grande. Pero más allá, en caso de amenaza o crisis general, había que dirigirse a sus imágenes milagrosas. Así, en 1692, a la vez que dejaba de mirar hacia sus santos patronos, México re-

[49] AMINAH, AHCCMP, r. 8, f. 8 del documento.
[50] AHCMM, vol. 3604, exp. 5.

currió a la que fue su primera imagen protectora, la virgen "de los Remedios". Desde su santuario en las cercanías de Tacuba, hacía ya trece veces, la pequeña estatua de "la Gachupina", había sido conducida hasta la catedral, en caso de epidemia o de amenaza de hambruna grave. Cada vez, había que hacerle una novena. El 29 de mayo de 1692, cuando aumentaba la angustia, la virgen hizo su catorceava entrada en la ciudad. Pero, por vez primera, tuvo que quedarse tres años, tiempo que tardaron en ser superadas las dificultades más graves.[51]

Así, el verdadero cambio no está aquí, sino más tarde, durante 1720-1750. Entonces, las grandes ciudades no otorgaban la misma importancia a sus santos patronos. En México, tras haber elegido a la virgen de Guadalupe, la población dejó de ponerse bajo la protección de nuevos santos, como si la virgen, a partir de entonces, satisficiera definitivamente todas las exigencias de protección. En San Luis Potosí, que parece que la última elección tuvo lugar en 1748. Sin duda, Puebla, algo incomodada por el éxito de una imagen demasiado fuertemente ligada a la capital, de la que estaba celosa, intentó unas últimas maniobras para limitar su omnipresencia: elección de santa Gertrudis, de los Santos Inocentes, una tras otra en 1747 (¡el año del patronato universal de la Guadalupana sobre toda la Nueva España!), de san Nicolás Tolentino en 1753 y, por último, de san Francisco el año siguiente. Pero ya no se hacían las cosas con todo el sentimiento. En México, en 1749, como en Puebla en 1754, las dos últimas demandas de intercesión dirigidas a santos fracasaron o se estancaron. Por lo demás, los cabildos tuvieron que tomar en cuenta la presión popular. Mientras que en Puebla hacía estragos la epidemia de matlazáhuatl, una vez más, el cabildo acudió a sus santos, san José (enero de 1737) y san Sebastián (junio de 1737). Seis meses más tarde, cuando los ediles tergiversaban las cosas para no tener que afrontar una ola cada vez más grande de devoción hacia la Guadalupana, los telares de la ciudad dirigieron una petición al cabildo presionándolo a decidir-

[51] ROBLES, 1972, vol. 3, p.13.

se. También en México, la presión popular triunfó sobre las antiguas devociones. Poco más tarde, en 1776, cuando la tierra tembló repetidas veces, la ciudad organizó una serie de rezos dirigida a su abogado designado para esta causa, san José. De inmediato, el descontento proliferó, y la gente se sorprendió de que las autoridades no se hubieran dirigido a la virgen de Guadalupe. Finalmente, la ciudad tuvo que ceder ante la presión popular y aceptó mandar decir una misa a la virgen del Tepeyac en su santuario.[52]

Más allá de la irreprimible ascensión del fervor popular hacia la Guadalupana, fue el fracaso de todo un sistema de protecciones y de toda una visión de la cristiandad lo que quedó en duda. A este respecto, a mediados del siglo XVIII, el doble fracaso de san Miguel en México y de san Francisco en Puebla proporciona sin duda dos claves decisivas de lectura. El primero de estos santos fue defendido por el corregidor: estaba convencido de que

> [...] en diversos lugares de nuestras Yndias se hallo gravado el nombre de Miguel en muchas varias piedras en su descubrimiento por nuestros españoles, lo que denota una especial, rara, divina providencia con que la Magestad de Dios daba a entender que el patronato o patrocinio de las Yndias se fundaba en el archangel san Miguel.[53]

Traicionada por su vocabulario desusado ("las Yndias", "nuestros españoles"), la intentona resultaba muy politizada: a la virgen de Guadalupe, descendida del cielo para proclamar la pertenencia plena y completa de la Nueva España a la cristiandad, el corregidor oponía a san Miguel, el ángel guerrero, debido a la circunstancia de su asociación con los conquistadores españoles. Así, trataba de reavivar la memoria del papel histórico de España en la cristianización del Nuevo Mundo y reafirmar los derechos de los españoles sobre sus tierras.

[52] AHCMP, c. 4, t. 210, lib. 2536, ff. 114r.-125v. y AHCMM, vol. 3604, exp. 9.

[53] AHCMM, vol. 3604, exp. 11.

Si la malograda elección de san Miguel revela la existencia de una tensión enquistada entre el poder central y sectores de la sociedad mexicana cada vez más amplios, el estancamiento de los intentos para con san Francisco remite a otro antagonismo: el que opone el catolicismo romano a la religión local. Desde 1630, Roma trataba de controlar la regularidad de las elecciones de santos patronos. En el Nuevo Mundo, hasta principios del siglo XVIII, la medida no tuvo efecto. Pero con la mejora de las técnicas de navegación y de la administración del patronato real, las cosas cambiaron: ya no se podía dar como excusa la lejanía geográfica para salir del paso. En 1754, la confirmación por parte de Roma del patronato de la virgen de Guadalupe no dejaba que nadie lo ignorara. Pese a todo, seguía siendo complicado entablar otras causas en Roma y su resultado era aleatorio. Mientras el patronato de la virgen de Guadalupe, gran causa mexicana, podía soportarlo, no era el caso de san Francisco de Puebla, modesto vencedor de un único temblor de tierra.[54] Quince años después de haber sido entablada, la causa no había llegado a nada.

Tocó a un alto representante de la corona, el visitador Gálvez, completamente imbuido del pensamiento ilustrado, dar el tiro de gracia a un sistema de protección que ya estaba moribundo. Preocupado por sanear las finanzas de las ciudades, Gálvez trataba, por todos los medios, de reducir sus gastos. Los gastos suntuarios juzgados superfluos y el costo de ceremonias religiosas consideradas inútiles, eran sus blancos favoritos. En 1771, de manera autoritaria, bajó el tope de la suma destinada a las fiestas de los santos patronos de México, reduciendo a muchos santos a la porción congrua.[55] Puebla, en la misma época, hacía sus cuentas: entre la fecha de sus fundaciones y 1769, sus diferentes fiestas patronales le habían costado más de 75 000 pesos. Se pensó que la suma era excesiva. Por ello, el visitador suprimió seis de esos patronatos, todos los que le parecían carecer de legitimidad.[56]

[54] AHCMP, *Libro de patronatos*, vol. 13, f. 90v.

[55] SEDANO, 1974, pp. 4-48.

[56] AHCMP, *Libro de patronatos*, vol. 13, ff. 354r.-360r. Gálvez eliminó

En seguida, el reflujo vino rápidamente[57] y la imagen invadió el espacio liberado por el culto de los santos, una imagen sobre todas, la de la virgen de Guadalupe: prueba milagrosa de una aparición mariana, fenómeno excepcional en el Nuevo Mundo, la imagen del Tepeyac siempre se había beneficiado del apoyo de la sede arzobispal. Sin duda, México no era la única tierra de la cristiandad donde, a lo largo del siglo XVIII, el culto a las imágenes era más importante que la veneración a los santos. Por el contrario, se sospecha que se trata aquí de un rasgo muy difundido en el seno del mundo hispánico, si no es que más allá. No obstante, esta evolución rompía con la de otras regiones del mundo católico, de manera notable el sur de Italia. Ciertamente, en éste también, las elecciones de imágenes marianas se multiplicaban: Jean-Michel Sallmann informa de más de media docena de ejemplos sólo para el reino de Nápoles entre 1700-1725. No obstante, tras haber marcado el paso,[58] los santos les ofrecieron cierta resistencia, prolongada hasta fines del siglo XVIII. Todavía en 1799, Nápoles se puso bajo la protección de san Antonio de Padua, quien la había salvado, se decía, de los revolucionarios franceses y jacobinos.[59] Pero, en materia de santidad, Italia es un mundo aparte: dispone en su propio suelo de recursos inagotables.

CONCLUSIÓN

Incluso de manera parcial, la historia de los santos patronos de las ciudades del México central no parece dejar de remitirse a la de los santos protectores de la cristiandad mediterránea, al menos tal y como podemos captarla, pues si

---

las fiestas de santa Teresa, san Felipe de Jesús, san Francisco Xavier, santa Rosa, san Juan de la Cruz y san Nicolás Tolentino. Véase LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 1961, p. 239.

[57] Posteriormente, la expulsión de los jesuitas, la secularización de los bienes del clero y los problemas de las guerras de independencia, justificaron nuevos recortes masivos. Véase AHCMM, vol. 3604, exp. 26.

[58] SALLMANN, 1994, p. 86.

[59] SALLMANN, 1994, p. 77.

para tal o cual culto, tal o cual ciudad de Europa, hay monografías que proporcionan iluminadores exámenes puntuales, los estudios regionales emprendidos sobre el tiempo largo de las catolicidades pretridentina, barroca y clásica, siguen haciendo mucha falta. En la materia, la única excepción es el gran estudio que hace algunos años consagrara Jean-Michel Sallmann al reino de Nápoles.

Así, es sobre todo referido al caso napolitano, que la exigencia de protección de las poblaciones urbanas del México central puede ser entendida. En cuanto a esto, una primera constatación se impone: hasta 1720-1750, ambos espacios experimentaron evoluciones bastante comparables. De uno y otro lado del Atlántico, a partir de una base de elecciones populares probablemente bastante parecidas, con el transcurrir del siglo XVII, con una frecuencia cada vez mayor, las elecciones de santos patronos benefician a las grandes figuras de la santidad que la reforma católica se empeña en promover. De un espacio al otro, apenas aparecen algunos matices. Así, siendo tierra de una cristiandad joven, México gusta menos de los mártires santos de los primeros tiempos del cristianismo que las ciudades italianas y, en una medida menor, las ciudades españolas. En el Nuevo Mundo, durante el siglo XVII, se percibe también el peso mayor de las instituciones eclesiásticas, de manera notable el de las órdenes religiosas, mientras que en la Italia meridional, los santos elegidos parecen más a menudo llevados de verdaderos entusiasmos populares.

No fue sino hasta fines del primer tercio del siglo XVIII que se da un cambio. En correspondencia con un impulso común a todo el universo católico, la reciente y nueva promoción de imágenes patronas, los habitantes de las ciudades de la Nueva España experimentaron por ellas un embelesamiento que parece superar al de los napolitanos. Hay que insistir en ello: entonces, y quizá por vez primera, la Nueva España se arriesgó a superar un movimiento impulsado desde Europa. ¿Magia sin par de la Guadalupana? ¿Felicidad de poder apoyarse finalmente en su propia casa en protectores autóctonos, cuando se sufría de una cruel carencia de santos canonizados? A menos que en el mundo católico, la excepción

no sea el éxito de la imagen mexicana, sino más bien el éxito no desmentido de los santos napolitanos. ¿Hasta qué punto la evolución de México es original?

Haría falta, para decidir la cuestión, conocer mejor el resto de la catolicidad y ampliar el marco de estudio a nuevos espacios. Haría falta, también, al interior mismo de la Nueva España, que una historia "a ras de suelo" nos permitiera comprender mejor las exigencias de protección colectiva de los habitantes de las ciudades pequeñas y de los pueblos, de las poblaciones indígenas y de los mestizos. Que no quepa duda: esos tiempos llegarán.

Traducción: Germán Franco Toriz

ANEXO

San Luis Potosí	*México*	*Puebla*
San Luis-1592	San Hipólito-c. 1521	San Miguel-c. 1531
San Nicolás Tolentino-1629	Nuestra Señora de los Remedios-s. XVI	San Sebastián-1545
San Antonio de Padua-1645	San Gregorio Taumaturgo-probablemente en 1604	San José-antes de 1580
San Miguel-1645	San Nicolás Tolentino-1611	Santa Bárbara-1611
Inmaculada Concepción-1654	Santa Teresa de Jesús-1618	Inmaculada Concepción-1616
San Lorenzo-1694	San Felipe de Jesús-1629	Santa Teresa de Jesús-1618
Nuestra Señora de Guadalupe-1737	Santo Domingo-1630	San Roque-1624
San Francisco Xavier-1748	San Isidro Labrador-1638	San Felipe de Jesús-1631
	San Francisco Xavier-1660	Nuestra Señora la Conquistadora-1631
Nuestra Señora de la Expectación-?	San Bernardo-1699	San Francisco Xavier-1665
	San Antonio Abad-1723	Santa Rosa-1673
	San José-1732	San Juan de la Cruz-1728

ANEXO (*conclusión*)

San Luis Potosí	*México*	*Puebla*
	Nuestra Señora de Guadalupe-1737	Nuestra Señora de Guadalupe-1737 (1675) Santa Gertrudis-1747 Santos Inocentes-1747 San Nicolás Tolentino-1753 San Francisco-1754

FUENTES: MARTÍNEZ ROSALES, 1993; AHCMP y AHCMM, *passim*, y CABRERA y QUINTERO, 1981.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AHCCMP Archivo Histórico del Cabildo de la Catedral Metropolitana de Puebla.
AHCMM Archivo Histórico del Cabildo Municipal de México.
AHCMP Archivo Histórico del Cabildo Municipal de Puebla.
AHCMV Archivo Histórico del Cabildo Municipal de Veracruz.
AMINAH Archivo Microfilmado del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ÁLVAREZ SANTALÓ, C., M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.)
1989 *La religiosidad popular.* Barcelona: Anthropos, 3 vols.

APONTE MARÍN, Á.
1989 "Conjuros y rogativas contra las plagas de langosta en Jaén (1670-1672)", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA, vol. 2, pp. 554-562.

BEJARANO, I. (comp.)
1889 *Actas de cabildo de la ciudad de México.* México: Municipio Libre.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano
1981 *Escudo de armas de México.* México: Instituto Mexicano del Seguro Social.

CHRISTIAN, William
1991 *La religiosidad local en la España de Felipe II.* Barcelona: Nerea.

COULET, N.

1995 "Dévotions communales: Marseille entre saint Victor, saint Lazare et saint Louis (XIII^e^-XV^e^ siècles)", en VAUCHEZ, pp. 119-133.

FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène

1994 *Espace et sacré en Provence (XVI^e^-XX^e^ siècles). Cultes, images, confréries.* París: Cerf.

GARCÍA AYLUARDO, C. y M. RAMOS MEDINA (coords.)

1993-1994 *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.* México: Universidad Iberoamericana-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Condumex, 2 vols.

GERHARD, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis

1959 *México viejo.* México: Patria.

GUIJO, Gregorio M. de

1984 *Diario.* México: Porrúa, 2 vols.

HOYO, Eugenio del (comp.)

1991 *Primer libro de actas de cabildo de las minas de los Zacatecas, 1557-1586.* Zacatecas: Ayuntamiento.

LE GENTIL DE LA GELAISIÈRE, G. J. H. J.-B.

1779 y 1781 *Voyages dans les mers de l'Inde.* París: Imprimerie Royale, 2 vols.

LÓPEZ DE VILLASEÑOR, Pedro

1961 *Cartilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla (1781).* México: Imprenta Universitaria.

LORETO LÓPEZ, Rosalva

1994 "La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas, Puebla (1619-1636)", en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS MEDINA, vol. 2, pp. 87-104.

MARTÍNEZ ROSALES, Alfonso

1993 "Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí", en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS MEDINA, vol. 1, pp. 107-123.

ORSELLI, A. M.

1965 *L'idea e el culto del Santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana.* Bolonia: Zanichelli.

PAREDES MARTÍNEZ, Carlos Salvador

1991 *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco. La sociedad y la agricultura en el siglo XVI.* México: Fondo de Cultura Económica.

POMPA Y POMPA, A. y J. LÓPEZ (coords.)

1970 y 1984 *Actas de cabildo de la ciudad de Guadalaxara.* Guadalajara: ACG-IJAH-INAH, 2 vols.

POWELL, Philip W.

1977 *La guerra chichimeca (1550-1600).* México: Secretaría de Educación Pública.

RAGON, Pierre

1995 "Images miraculeuses, culte des saints et hispanité dans le Mexique colonial (1648-1737)", en VAUCHEZ, pp. 481-495.

ROBLES, Antonio de

1972 *Diario de sucesos notables.* México: Porrúa, 3 vols.

SALLMANN, Jean-Michel

1994 *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750).* París: PUF.

SEDANO, Francisco

1974 *Noticias de México.* México: Secretaría de Obras y Servicios del Distrito Federal, 3 vols.

TORQUEMADA, Juan de

1975 *Monarquía indiana.* México: Porrúa, 3 vols.

TRENS, Manuel

1992 *Historia de Veracruz.* Xalapa: SEC.

VAUCHEZ, A. (coord.)

1995 "La religion civique à l'époque moderne (chrétienté et Islam)", en *Actas del coloquio de Nanterre, 21 a 23 de junio de 1993.* Roma: Palais Farnèse, «l'École Française de Rome, 213».

VENARD, M.

1995 "La religion civique exprimée par l'image. Les saints tutélaires et protecteurs de l'ancienne cité d'Avignon", en VAUCHEZ, pp. 471-479.

FIESTAS SANTANISTAS: LA CELEBRACIÓN DE SANTA ANNA EN LA VILLA DE XALAPA, 1821-1855[1]

Will FOWLER
University of St Andrews

El solitario mexicano ama las fiestas y las reuniones públicas. Todo es ocasión para reunirse. Cualquier pretexto es bueno para interrumpir la marcha del tiempo y celebrar con festejos y ceremonias hombres y acontecimientos. Somos un pueblo ritual.[2]

Octavio Paz

INTRODUCCIÓN

ES BIEN SABIDO, COMO LO ANOTÓ MICHAEL COSTELOE, que al caudillo xalapeño, Antonio López de Santa Anna (1794-1876), se le celebró más que a ningún otro político, presidente o

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2002
Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2002

[1] La investigación para realizar este ensayo fue posible gracias a las becas otorgadas por la British Academy y la Carnegie Trust for the Universities of Scotland. Quisiera hacer patente mi agradecimiento al licenciado Alejandro M. Riquelme Zamorano y a Eloísa Olivo, quienes me ayudaron durante los meses en que trabajé en el Archivo Histórico Municipal del Ayuntamiento de Xalapa. También quisiera agradecer a los dictaminadores de *Historia Mexicana*, cuyos comentarios llevaron a que el presente trabajo sea notablemente mejor de lo que era la versión original.

[2] PAZ, 1978, p. 42.

militar mexicano durante las primeras décadas nacionales.[3] Se le brindaron desfiles militares, misas solemnes y fiestas populares con palenques, peleas de gallos y conciertos. De hecho, se le homenajeó y festejó a lo largo de tres décadas hasta el punto que no llegó a haber nadie que pudiera competir con él a la hora de ser el militar o presidente más famoso del México independiente. Sin importar que llegara a ser derrotado en San Jacinto en 1836, desterrado tras la llamada revolución de las Tres Horas de 1844, o humillado al encabezar el ejército que fue batido durante la intervención estadounidense de 1846-1848, Santa Anna fue el motivo de más fiestas que Anastasio Bustamante[4] (que estuvo en el poder por más tiempo que el caudillo veracruzano) o que héroes nacionales como Miguel Hidalgo o Agustín de Iturbide que, aunque muertos, llegaron a figurar como la inspiración de las solemnes celebraciones patrióticas del 16 y el 27 de septiembre, respectivamente.[5]

El propósito de este estudio es, ante todo, confirmar la manera extraordinaria en que se celebró a Santa Anna permitiendo que se pueda apreciar mejor, desde una perspectiva regional, la noción de Justo Sierra de que las masas populares[6] llegaron a verlo como un Mesías, "el hombre visible por excelencia" en que el pueblo tenía "en cuanto se alejaba, una

[3] COSTELOE, 1993, p. 188.

[4] Para Bustamante, véase ANDREWS, 2001.

[5] Para las celebraciones del 16 y el 27 de septiembre, véanse CONNAUGHTON, 1995 y 1995a; COSTELOE, 1997 y 1998; PLASENCIA DE LA PARRA, 1991; SERRANO MIGALLÓN, 1995, y BEEZLEY y LOREY, 2000.

[6] En cierto sentido, referirse a las "masas" cuando nos estamos ocupando de la primera mitad del siglo XIX, puede plantear problemas de comprensión ya que "las masas", al menos como las entendemos a partir del siglo XX, no existían propiamente hablando. Lo que había eran comunidades campesinas y peones en el campo y en las haciendas, y plebes urbanas, artesanos y pequeños comerciantes en las ciudades. De todas maneras, al querer plantear la noción de que sí hubo una visión compartida por gran parte de la sociedad mexicana, en particular, dentro de las comunidades campesinas y las plebes urbanas, que vino a contemplar a Santa Anna en términos mesiánicos, me he decantado por el uso del término "masas". Dicho de otra manera, aquí empleo ese término para referirme, como Richard Warren, a los sectores populares del México decimonónico. Véase WARREN, 2001.

vaga confianza de que podía hacer milagros", "el hombre de las crisis", "nuestro *deus ex machina*".[7] Para entender la manera en que se veneró a Santa Anna, se ofrece un estudio relativamente detallado de las fiestas que le fueron brindadas en su ciudad natal de Xalapa dentro de un marco analítico que toma en cuenta: *1)* una tipología del caudillismo hispanoamericano de la primera mitad del siglo XIX, y que: *2)* resalta la importancia que tuvieron las fiestas para sostener a los caudillos en el poder, desde una perspectiva antropológica. Por lo tanto, se resalta la facilidad con que la gente estaba predispuesta a buscar y a celebrar líderes fuertes como Santa Anna en el contexto de ruptura y convulsión que se dio a partir de 1808. Se muestran, también, las maneras en que los caudillos lograron perpetuarse en el poder, y se hace hincapié en la resonancia político-cultural del ritual.

Es por todo ello que este trabajo se desarrolla en dos partes. La primera interpreta en términos teóricos el fenómeno del caudillismo. Encuentra en el ritual de la fiesta uno de los medios más eficaces y profundos de los que se sirvieron los caudillos hispanoamericanos de la primera mitad del siglo XIX para permanecer en el poder en su debido momento, logrando forjar una relación muy especial con el pueblo. La segunda demuestra las tesis sostenidas en la primera parte, adoptando como punto de partida la popularidad que llegó a disfrutar Santa Anna en su provincia natal de Veracruz, aun durante esos años en que se le repudió en otras regiones de la República. La investigación sobre la que se yergue la segunda parte de este trabajo se centra en las fiestas santannistas que se celebraron en la villa de Xalapa de 1821-1855. Es con base en los datos, que se han hallado en el Archivo Municipal Histórico del Ayuntamiento de Xalapa que este ensayo demuestra cómo llegó Santa Anna a convertirse en ese "hombre *visible* por excelencia", y cómo, sobre todo en su ciudad natal, pasó a ser a los ojos del pueblo xalapeño y, por ende, jarocho, el salvador de la patria, aun y cuando, para Sierra, "nunca salv[ara] nada".[8]

[7] SIERRA, 1991, vol. XII, p. 239.
[8] SIERRA, 1991, vol. XII, p. 239.

PRIMERA PARTE: CAUDILLOS Y FIESTAS

La necesidad del caudillo

El fenómeno del caudillismo hispanoamericano de la primera mitad del siglo XIX (c. 1820-c. 1850) sigue planteando problemas para los historiadores. Esas preguntas que lanza Enrique González Pedrero, centrándose en el caso de Santa Anna, "¿dónde estaban todos los demás? ¿Por qué no se lo impidieron? ¿Cómo pudo darse tan perfecta complicidad entre acciones y omisiones: una complicidad que inmovilizó a los mexicanos y convirtió al México de Santa Anna en el país de un solo hombre?",[9] las encontramos repetidas, aunque adaptadas, dentro del marco más general del estudio del caudillismo hispanoamericano. ¿Cómo fue posible que en la mayoría de países hispanoamericanos surgiera el fenómeno del caudillo al lograrse la independencia? Asimismo, como lo demuestra un vistazo, aunque breve, por la historia de la mayoría de las repúblicas hispanoamericanas, es imposible interpretar sus respectivas primeras décadas nacionales sin hacer mención de caudillos como Juan Manuel de Rosas (1793-1877) (Confederación Argentina), Antonio de Santa Cruz (1792-1865) (Bolivia y Perú), Francisco de Paula Santander (1792-1840) (Colombia), Rafael Carrera (1814-1865) (Guatemala), Dr. Gaspar Rodríguez de Francia (1766-1840) (Paraguay), Ramón Castilla (1797-1867) (Perú), José Fructuoso Rivera (1790-1854) (Uruguay) y José Antonio Páez (1790-1873) (Venezuela). A pesar de los avances que se han hecho en los últimos 20 años en lo que concierne la historiografía del siglo XIX, interpretaciones que debieran haber sido superadas hace ya tiempo, figuran todavía en textos divulgativos de alta circulación cuya visibilidad conlleva una influencia difícil de ignorar. A forma de ejemplo, en Estados Unidos es posible ver en algunos libros de texto universitarios más recientes,[10] una propensión a reiterar esa interpretación "racista"

[9] GONZÁLEZ PEDRERO, 1993, p. xlv.
[10] CLAYTON y CONNIFF, 1999 y KEEN y HAYNES, 2000.

que cundió a mediados del siglo XX en la que se asumía que el fenómeno del caudillismo y el autoritarismo provenía de una cultura hispánica e indígena con tendencias inherentemente despóticas.[11] Así, se sigue arguyendo que el caudillismo es un fenómeno cultural más que uno sociopolítico o económico[12] y se sigue asociando, por añadidura, el caudillismo con la dictadura, como si ambos términos fueran sinónimos. A pesar de que hace ya años desde que Josefina Zoraida Vázquez constatara de forma incontestable que "resulta sorprendente que se considere a la dictadura como característica de la historia mexicana del siglo XIX",[13] nuestros estudiantes continúan siendo expuestos a esta interpretación anacrónica.

Preocupante lo es también que esta visión sea compartida por un intelectual mexicano como Enrique Krauze en su influyente *best-seller, Siglo de caudillos*, en el que retoma esa interpretación "cultural", que atribuye a Octavio Paz, en la que se explican las tendencias autoritarias de los hombres fuertes de las primeras décadas nacionales (y la predisposición del pueblo a sostenerlas) a un legado azteca-español ("la inercia indoespañola",[14] "la confluencia de dos modalidades de autocracia religiosa: la indígena y la española").[15] Aquí, además, se añade el polémico concepto de que el caudillismo-autoritarismo es un fenómeno exclusivamente mexicano (azteca-hispanoárabe). Krauze reconoce que, "el hundimiento del orden histórico español provocó en toda América Latina la aparición de los caudillos",[16] y arguye que

[11] HAMILL, 1965.

[12] Si el fenómeno del autoritarismo es latino —hispánico— de países del Sur [!!], ¿cómo se explica la resonancia del nazismo en la Alemania de Hitler o del stalinismo en la URSS de Stalin? Como se verá más adelante, es interesante resaltar que existen paralelos muy marcados entre los contextos de convulsión, crisis y cambio que llevaron al surgimiento del caudillismo hispanoamericano de la primera mitad del siglo XIX y el alza de Hitler al poder en la Alemania de los años treinta. Véase KERSHAW, 1992, pp. 10-12.

[13] VÁZQUEZ, 1993, p. 622.

[14] PAZ, 1978, p. 11.

[15] KRAUZE, 1994, p. 18.

[16] Se debería matizar aquí, como se verá más adelante, que se trata, al

> [...] en nosotros la palabra no tiene, por fuerza, connotaciones negativas. Eran los hombres fuertes, los nuevos "condotieros", los jefes, los dueños de las vidas y haciendas, los herederos del arquetipo hispanoárabe que blandía la reluciente cimitarra, o los émulos de los caballeros medievales que "se alzaban con el reino".

Sin embargo, encuentra la "particularidad" mexicana en el hecho de que: "Los caudillos mexicanos tenían algo que iba más allá del mero carisma: un halo religioso, ligado en ocasiones al providencialismo, otras a la idolatría, a veces a la teocracia. En todo caso, una concomitancia con lo sagrado".[17] Esta cuestionable visión que, a finales del siglo XX, continuaba distinguiendo al caudillismo mexicano del de los demás países hispanoamericanos, partiendo de la noción de que la idolatría de matices religiosos que caracterizó la veneración del caudillo en México fue única y, por ende, fruto de un legado distintivo cultural hispanocatólico-azteca, resulta imposible de sostener cuando se tiene en cuenta, a forma de ejemplo, la manera en que los indios guatemaltecos o los gauchos de la provincia de Buenos Aires veneraron a las figuras de Rafael Carrera y Juan Manuel de Rosas, respectivamente. Al caudillo guatemalteco lo llegaron a llamar "Padre nuestro" e "Hijo de Dios", además de "Rey de los Indios", títulos mucho más mesiánicos de los que llegaron a atribuirse a Santa Anna.[18] En cuanto a Rosas, los retratos del "Restaurador de las Leyes" (y de la religión) llegaron a figurar en los altares de las iglesias, compartiendo el mismo espacio que las imágenes de la virgen María y de Nuestro Señor Jesucristo.[19] Como queda reflejado en el brillante cuento de Esteban Echevarría, *El matadero*, la pasión con la que el pueblo adoró a Rosas y su Federación, con su correspondiente odio hacia los "salvajes unitarios",

---

menos en lo que concierne a la primera mitad del siglo XIX, de un fenómeno hispanoamericano más que latinoamericano. El caudillismo no surge en Brasil, sino hasta finales del siglo cuando aparecen los *coronéis*.

[17] KRAUZE, 1994, pp. 17-18.

[18] Para Carrera, véase WOODWARD, 1993.

[19] Para Rosas, véase, LYNCH, 1981.

cubriendo las paredes con letreros rosistas, se plantea irónicamente como un sentimiento espiritual, casi místico: "símbolo de la fe política y religiosa de la gente del matadero".[20]

Sin embargo, no se trata tan sólo de discrepar con una interpretación que otorga atributos, dizque únicos, que se encuentran en otros países al caso mexicano. A esto se ha de añadir que resulta muy inquietante la facilidad con que parece aceptarse todavía el determinismo de una suposición que mantiene que una persona de una región en particular pueda comportarse de tal o cual manera porque es descendiente de individuos que 300 años antes respetaron éstas u otras costumbres y tradiciones. Por un lado las sociedades-culturas cambian continuamente y es difícil otorgarles características inmutables.[21] Cuesta por ello creer que alguien por haber nacido en un país determinado, tenga desde su nacimiento, esas señas de identidad que lucieron ciertos antepasados hace 300 años. Por otro, subleva el fatalismo de una visión que, de hecho, condena a un pueblo a ser para siempre, hasta el fin de los tiempos, autoritario o servil o perezoso o violento, sencillamente porque se supone que sus fundadores lo fueron. ¿Hemos de creer que los hispanoamericanos como los Buendía de la célebre novela de Gabriel García Márquez pertenecen a un pueblo condenado a 100, 200, 500 años de soledad o autoritarismo?[22]

No se niega aquí que nos encontramos ante un fenómeno hispanoamericano. Lo que se disputa es la idea de que el fe-

[20] ECHEVERRÍA, 1986, p. 99.

[21] Como queda retratado con todo el trauma que conlleva esta realización para el personaje de Álvaro Mendiola en la trilogía de Juan Goytisolo, *Señas de identidad* (1966), *Reivindicación del conde don Julián* (1970) y *Juan sin tierra* (1975), la identidad de los españoles que permanecieron en la España de Franco cambia hasta el punto que el exiliado deja de identificarse con sus patriotas, sintiéndose por lo tanto: "horro de pasado como de futuro, extraño y ajeno a ti mismo, dúctil, maleable, sin patria, sin hogar, sin amigos, puro presente incierto, nacido a tus treinta y dos años, Álvaro Mendiola a secas, sin señas de identidad", GOYTISOLO, 1987, p. 289.

[22] GARCÍA MÁRQUEZ, 1985.

nómeno es hispanoamericano porque su carácter a diferencia del brasileño, es por naturaleza o ascendencia cultural (¿genética?), autoritaria. Lo que sí se sostiene es que el caudillismo es un fenómeno que surge de las circunstancias derivadas del contexto específico de desvinculación y ruptura que plantea la independencia de las colonias españolas en América entre 1808-1826. El caudillo apareció con la independencia debido al vacío de poder y legitimidad que comportó la ruptura de las colonias con la autoridad del rey de España en esa precisa coyuntura histórica.[23] Dicho de otra manera, el caudillo apareció debido al vacío de poder que surgió con base en la ocupación napoleónica de la España de 1808, en un contexto de descontento generalizado, engendrado tras 50 años de reformas borbónicas.[24] Fue el contexto histórico-político-económico-social el que determinó que para la mayoría de la población la necesidad de remplazar a la figura mítica, paterna y lejana del monarca con un líder fuerte local resultara mucho más imperante o natural que cualquier consideración constitucionalista. Como bien nos lo resalta Timothy E. Anna, "los caudillos, gústenos o no, gustárales o no a los líderes de los gobiernos centrales de su época, eran los líderes legítimos quizá incluso naturales —las voces— de sus provincias natales".[25] Por lo tanto, para empezar

[23] Véase GUERRA, 1993, pp. 149-156.

[24] Esa coyuntura específica de descontento generalizado que permitió que estallaran revoluciones en toda Hispanoamérica con la excepción de Cuba y Puerto Rico (Santo Domingo fue ocupada por Haití), al saberse que Fernando VII había sido tomado cautivo por los franceses, ha de entenderse teniendo en cuenta toda la gama de agravios que supuso el reformismo borbónico empezado por Carlos III y completado por Carlos IV. La expulsión de los jesuitas, el asalto a la iglesia, el ataque ilustrado al fanatismo religioso y autóctono de las colonias, la imposición de monopolios peninsulares, ese irónicamente tildado "comercio libre", la creación de ejércitos en las Américas, la llamada "segunda invasión" de burócratas españoles en las colonias, el sistema de intendencias, la convalidación de vales reales, el surgimiento de patriotismo criollo, la influencia ideológica de la guerra de independencia estadounidense, de la revolución francesa y de la revolución de esclavos de Haití, son tan sólo algunos de los motivos por los que la situación era explosiva en 1808. Véanse, LYNCH, 1973 y 1994; ARCHER, 2000, y RODRÍGUEZ O., 1998.

[25] ANNA, 1998, p. 22.

a entender el caudillismo hispanoamericano de las primeras décadas independientes, tenemos que partir desde la noción decimonónica de que para la mayoría era imprescindible tener un líder fuerte si lo que se anhelaba era crear un sistema político eficaz, estable y duradero. Esto es particularmente pertinente si se considera que ante el fin del vínculo monárquico surgía la urgente necesidad de remplazar la autoridad legítima y ancestral del rey con un nuevo orden. Y tal y como lo dijera Simón Bolívar, en 1820 no estaban las jóvenes repúblicas hispanoamericanas en una posición para respetar las leyes por encima de los héroes, los principios por encima de los hombres. Si lo intentaban serían testigos del "hermoso ideal de Haití" y verían cómo una nueva raza de Robespierres se adueñaría de su frágil libertad.[26] Aquí lo determinante no era la "cultura", pero el contexto de convulsiones y cambios fuertes ante el que se encontraban los pueblos hispanoamericanos.[27]

Estamos frente a una sociedad que, en su mayoría, no creía que fuera posible tener "buen gobierno" si no había un líder capaz, un héroe, frente a él. La idea constitucionalista de que el "buen gobierno" dependía de las instituciones y no de una persona en particular, no se había convertido todavía en una noción generalmente aceptada. Para ello haría falta tiempo, educación y estabilidad. Para la mayoría agraria de la población, analfabeta, pobre, marginada, dispersa en comunidades lejanas y remotas, el sueño de esas élites urbanas ilustradas y minoritarias que buscaron la manera de dar una base constitucional a sus jóvenes repúblicas

[26] Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander, Magdalena, 8 de julio de 1826, citado en Lecuna y Bierck, 1951, p. 624.

[27] Merece la pena tener en cuenta aquí, el concepto de "dominación carismática" que desarrolló Max Weber en su *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), en el que lo que se resalta es, sobre todo, el contexto de crisis, sea "espiritual, física, económica, ética, religiosa o política", como factor determinante. Es el contexto, normalmente extremo, el que crea una situación en la que la comunidad se presta a anhelar la llegada de un líder superdotado y en la que un individuo con talentos especiales y específicos puede proyectarse como el héroe deseado. Los ejemplos que plantea Weber proceden de diferentes países y de diferentes periodos históricos. Runciman, 1978, pp. 226-250.

en la que la rama legislativa era la dictaminante, sometiendo al ejecutivo a acatar los deseos y exigencias de un congreso de tendencias liberales, era eso, un sueño, una quimera. El surgimiento de caudillos ante la amenaza del caos, la disolución social y la guerra de castas, era, en cambio, casi inevitable-deseable cuando, *1)* para la mayoría de la gente se percibía a los hombres fuertes de su región (curas revolucionarios, hacendados y/o militares) como las únicas figuras capaces de instaurar orden e imponer cierto grado de autoridad y estabilidad y *2)* el contexto en sí era uno de acentuada convulsión política.[28] No se ha de olvidar que tras 10-15 años de guerra se había evidenciado un grado de militarización en la sociedad hispanoamericana que se prestaba a servir de criadero de caudillos.[29]

El hecho de que se trata de un fenómeno hispanoamericano, al menos al principio, lo confirma el diferente curso que tomaron los acontecimientos en Brasil donde no se dio una ruptura entre la colonia y la monarquía. Pero esto no es un referente cultural, es un referente sociopolítico.[30] No ha de olvidarse que los caudillos sí aparecen en Brasil transformados en *coronéis*. La diferencia estriba en que no emergen, sino hasta la última década del siglo XIX, cuando

[28] Tal y como lo constata, aunque refiriéndose a la construcción de héroes militares en el Reino Unido durante la guerra de las Malvinas, DAWSON, 1994, p. 15: la narrativa del héroe surge en contextos en que existe una predisposición generalizada en creer en ella: "Underpinning this possibility lies the deep-rooted popular conception that narrative simply expresses an identity that really exists, independently of its representation. The resonance of narratives like those of the Falklands-Malvinas War depend upon a continuing willingness to see stories about British soldier heroes as expressions of a national essence".

[29] ARCHER, 1997.

[30] Aquí valdría la pena mencionarse el hecho de que no surgen caudillos en Cuba y Puerto Rico ya que el temor a un levantamiento de esclavos fue tan profundo (teniendo en cuenta lo que había sucedido en Haití), que las élites criollas de las islas prefirieron permanecer unidas y leales a la corona española a dejar que los ideales de los autonomistas degeneraran en movimientos independentistas que pudieran haber repercutido en una revolución de esclavos. Sin esa ruptura, sin esa transición violenta, el fenómeno del caudillismo no apareció en las Antillas españolas, sino hasta finales del siglo XIX.

los grandes cambios que comporta la abolición de la esclavitud, el fin del imperio y la instauración de la primera República y la Constitución de 1891, crearon un contexto propicio para el surgimiento de líderes fuertes, algunos de quienes, como Antonio el Consejero, adquirieron características místicas y mesiánicas.[31] Con la perpetuación de la dinastía portuguesa en Brasil, se pudo tener paradójicamente continuidad e independencia al mismo tiempo. João VI regresó a Lisboa en 1821 tras haber mudado a la corte portuguesa a Brasil por quince años y no se fue sin antes asegurarse de que dejaba a su hijo Pedro, al frente de la colonia. Pedro lanzó el Grito de Ipiranga de 1822, proclamó la independencia de Brasil, y se adjudicó la corona brasileña, con una legitimidad dinástica que nunca tuvieron ni Jacques I de Haití (1804-1806) ni Agustín I de México (1822-1823). Sin embargo, no es cuestión de que la monarquía fuera un sistema que impidiera el surgimiento del fenómeno del caudillismo —el caso de la España de Isabel II (1833-1868) bien confirma lo opuesto. Nos encontramos ante un fenómeno sociopolítico que aparece en un momento de transición violenta entre el fin de una tradición política establecida desde hace tiempo y la consolidación de un nuevo orden que todavía no se ha acabado de definir totalmente.[32] No ha de extrañarnos que el mesianismo, un fenómeno que comparte múltiples características con el caudillismo, es también uno que tiende a surgir en momentos de transición y convulsión. Según Peter Karsten, aunque refiriéndose al culto al héroe más que al fenómeno del caudillismo, éste se hace acuciante en momentos de crisis o de grandes cambios.[33]

[31] Véase la magnífica novela de Mario Vargas Llosa sobre El Consejero y la revuelta de Canudos, *La guerra del fin del mundo* (1981).

[32] En este sentido, ¿no es Napoleón Bonaparte un caudillo, sólo que a la francesa, cuyo éxito político se debió al contexto que surgió con base en la revolución de 1789 con su correspondiente transición violenta entre el fin del monarquismo absolutista y la consolidación de un republicanismo liberal?

[33] Karsten, 1978, p. 164: "Patriot-heroes are the products of great crises and convolutions-Hampden, Charles I, and Cromwell of the English

Si bien esa convulsión provee algunas explicaciones en cuanto al porqué del nacimiento del fenómeno, para entender su consolidación y perpetuación hasta mediados de siglo, merecen tenerse en cuenta otros puntos, a saber: el impacto de las guerras de independencia en el imaginario popular, el populismo de los caudillos, las redes de patronazgo y clientelismo que fueron forjadas, el papel del caudillo como "gendarme necesario" y, lo que resulta de suma importancia para este estudio: la influencia que llegaron a tener las fiestas que les fueron brindadas con insistencia a lo largo de las primeras décadas nacionales. Lo que la historia comparada nos muestra, tomando como punto de partida la excelente tipología planteada por John Lynch, es que la mayoría de caudillos se beneficiaron de estos fenómenos.[34]

La perpetuación del caudillo

Es hacia finales de la década de los veinte, cuando las expectaciones utópicas y poco realistas que inspiraron las primeras constituciones son hostilizadas y socavadas por la reacción que provocan sus tendencias reformistas, que Hispanoamérica presencia el alza del caudillo.[35] La mayoría de

Civil War, Sydney of the Glorious Revolution, Washington and Jefferson of the American Revolution, Lincoln of the American Civil War, Bolivar of the Latin American wars of independence, Juarez of La Reforma, and FDR of the depression and world war".

[34] LYNCH, 1992.

[35] Es interesante resaltar que en 1829 se vivieron tres asonadas "tradicionalistas" de rigor en Hispanoamérica, en las que las fuerzas de la "reacción" se levantaron contra el reformismo radical de sus gobiernos respectivos. En Buenos Aires, Rosas encabezó el levantamiento de "religión y federación" que le llevó a suplantar a Juan Lavalle, como gobernador electo de la provincia de Buenos Aires, el 6 de diciembre de 1829. En Chile, el ejército de Concepción, los pelucones y los estanqueros se unieron en septiembre para derrocar al gobierno del general Francisco Antonio Pinto, lo que sucedió en abril de 1830. Y en México, Anastasio Bustamante se puso al frente del Plan de Xalapa del 4 de diciembre que forzó la caída de Vicente Guerrero.

caudillos con la notable excepción del doctor Francia, son militares de alto rango. En el momento en que lanzan su campaña para adquirir el poder, la mayoría de ellos ya son famosos, habiéndose ganado la admiración de las masas con base en sus gestas heroicas en el ejército. Las reputaciones de Santa Anna, Páez, Santander, Santa Cruz y Rivera provienen de sus triunfos y hazañas durante las guerras de independencia. En los casos de Rosas y Carrera, aunque no participaron en las guerras de independencia, adquirieron una reputación mítica, por la manera que lideraron las revueltas que derrocaron los gobiernos poco populares de su debido momento.[36]

Su popularidad creció además, gracias a su conducta populista. Páez y Santa Cruz eran mestizos cuyas carreras en el ejército les había permitido ascender en la jerarquía social de una manera imposible en cualquier otra profesión. Sus carreras demostraban que con la independencia no hacía falta pertenecer a las élites criollas para aspirar a ocupar el Palacio Nacional. Carrera era un ladino de apariencia indígena de orígenes humildes que llegó a ser adorado como el "verdadero representante" de las masas oprimidas. Siempre que podían, hacían alarde de sus vínculos con el pueblo. Páez y Rosas dedicaban horas enteras a montar a caballo con los peones de sus haciendas, mezclándose con los llaneros y los gauchos de sus tierras. El afán de Santa Anna por jugar a los gallos, fuera con hombres de bien o campesinos, entra en esta tipología populista. Como he discurrido en otra parte, la revolución de educación primaria que lideró Santa Anna, con José María Tornel al frente de la filantrópica Compañía Lancasteriana, entre 1841-1844, representa otro ejemplo de su populismo.[37] Aunque en algunos casos el alegato de que eran "del pueblo" era más que cuestionable, los caudillos, por lo general, lograron presentarse como los verdaderos representantes de la "soberanía nacional". La propaganda rosista sostenía que ya

[36] Véase también Fowler, 2002; el segundo capítulo, en particular, donde se provee una tipología del caudillismo hispanoamericano.

[37] Fowler, 1996 y 1998, pp. 203-205 y 2000, pp. 218-230.

no existían distinciones de clase en la Confederación Argentina. Todos eran federalistas aunque fueran blancos, negros, ricos o pobres. Como ejemplo del populismo rosista, se celebraron los valores de los gauchos y se condenaron las pretensiones europeístas de la élite ilustrada de Buenos Aires por ser antipatrióticas y extranjerizantes. El doctor Francia demostró su populismo idiosincrático con un ideario antiespañol radical que prohibió a los españoles que se pudieran casar entre ellos o con los descendientes de las familias criollas. Tenían que casarse con indios guaraníes, negros o castas.

Sin embargo, el éxito de los caudillos no sólo se debió a sus personalidades enfáticas, sus medidas populistas y su pasado heróico. La mayoría de ellos accedió a la presidencia tras haberse constituido en los hombres fuertes de sus regiones. Empezaron como caciques, en algunos casos, porque tuvieron un papel destacado en la provincia en cuestión, durante las guerras de independencia.[38] En otros, pertenecían a familias hacendadas cuyas tierras se extendían de forma significante por el estado o departamento relevante. De esa manera lograron que les apoyaran sus regiones, usando a sus peones (llaneros, gauchos o jarochos) como soldados cuando no estaban al cargo de las fuerzas acantonadas en la región. Se beneficiaron, sobre todo, de la relación patrón-clientela que establecieron en sus provincias en el ámbito nacional.

El caudillo obtuvo el apoyo incondicional de su región al garantizar que ese apoyo fuera premiado. En el ámbito regional esto significó empleos, concesiones de tierras y los beneficios de tener un patrón que no dejara que los intereses locales fueran perjudicados por algún decreto lanzado desde la remota capital. Una vez que el cacique-caudillo regional daba el salto para convertirse en un caudillo nacional, seguía otorgando un tratamiento preferencial a su región de origen. Sin embargo, al pasar a la esfera nacional, el caudillo extendía su red de patronazgo al aumentar su clientela incorporando ahora a una gama extensa de sec-

[38] Díaz Díaz, 1972.

tores e individuos interesados, a saber: terratenientes, comerciantes, militares y eclesiásticos que estaban dispuestos a apoyar al caudillo en cuestión a sabiendas de que se beneficiarían de que ascendiera al, o permaneciera en el poder. Los caudillos que duraron por más tiempo fueron aquellos que supieron o pudieron premiar a su clientela con mayor consistencia y generosidad.

El resultado de todo esto es que los caudillos hicieron poco para cambiar sus sociedades. La clase hacendataria se hizo más rica y sus haciendas se fueron haciendo más grandes con la aprobación del caudillo al que habían ayudado a subir al poder.[39] A pesar de toda la retórica populista, la mayoría de caudillos aplicó políticas que favorecieron los intereses de las élites. Su afinidad cultural con las masas, nunca llegó a convertirse en solidaridad social. Hacía falta pacificar, controlar y educar a las masas, y mientras no mostraran la suficiente madurez política, era esencial que no fueran incluidas en el proceso electoral. Como se verá más adelante, es en este sentido que ha de apreciarse la importancia que tuvieron las fiestas para crear un espacio en el que las masas pudieran sentir que participaban en el acontecer político. El populismo de los caudillos se enfatizó precisamente para que las masas se sintieran incluidas en el proceso político aun cuando su derecho al voto fue retirado en la mayoría de los casos. El poder permaneció, de esta manera, en manos de las élites criollas.

Para éstas, compartir el poder con caudillos que eran a veces volátiles e impredecibles y que en varios casos procedían de una clase social "inferior", se hizo tolerable una vez que se hizo patente que ellos eran los únicos hombres capaces de imponer orden en sus repúblicas violentas. Ante el aumento de la pobreza que vino con la independencia,[40]

[39] Véase el estudio de CHOWNING, 1999, donde se evidencia que la pobreza, al menos en Michoacán, durante mediados del siglo XIX, no fue tan acuciante como se ha tendido a pensar. De hecho, la economía de la élites provinciales mejoró considerablemente tras el logro de la independencia y si dijeron que estaban en crisis, lo hicieron entre otras razones para no pagar impuestos más que porque fuera verdad.

[40] TENENBAUM, 1985.

los índices de criminalidad y bandolerismo se dispararon. Como se aprecia en cualquier libro de viajes de la época, los bandidos infestaban las carreteras rurales.[41] Las calles de las ciudades se volvieron lugares peligrosos de noche. El miedo a la disolución social fue algo que unió a las élites sin importar sus convicciones políticas.[42] Para ellas los caudillos se convirtieron en el medio más eficaz de garantizar la ley y el orden; se erigieron en lo que Lynch define como "el gendarme necesario".[43] Su populismo, celebrado en fiestas, adormecía el descontento de las clases populares-peligrosas.[44] Su tendencia de utilizar medidas militares para terminar con el crimen y actividades revolucionarias apareció como el medio más eficaz de proteger las vidas y propiedades de las élites criollas. La mayoría de caudillos introdujo medidas represivas con las que poder disipar la amenaza de una revuelta popular. Las prisiones subterráneas del doctor Francia fueron, en este sentido, tan notorias como los matones de Rosas, la temida *mazorca* (*más horca*). La prensa fue censurada. Políticos y militares de bandos opuestos fueron exiliados o ejecutados. En algunos casos el control que llegaron a adquirir algunos de ellos fue verdaderamente excepcional. Tal y como queda reflejado en la extraordinaria novela de Augusto Roa Bastos, *Yo el Supremo* (1974), el doctor Francia pudo aislar a Paraguay del resto del mundo, entre 1822-1840, prohibiendo a toda la población la entrada o salida de la República sin su consentimiento personal.

De cualquier manera, la mayoría de caudillos procuró, aunque se tratara tan sólo de una fachada o una máscara, respetar, en lo posible y mientras no estuviera la población sublevada, los códigos políticos establecidos en sus correspondientes constituciones.[45] La mayoría de ellos fracasó en

[41] Calderón de la Barca, 1987 y Thompson, 1847. Se debe resaltar aquí que dos novelas clásicas mexicanas del siglo xix, giran precisamente en torno a la temática de los bandidos, Payno, 1996 y Altamirano, 1984.

[42] Costeloe, 1993, p. 34.

[43] Lynch, 1992, pp. 183-237.

[44] Di Tella, 1973 y 1996 y Warren, 2001, pp. 165-168.

[45] Como lo intenté resaltar en Fowler, 1998a, ésta no fue una época de dictaduras, pero sí de propuestas políticas.

establecer dictaduras personalistas y perennes aunque la historiografía continúe tildando el periodo como uno de dictaduras. Presionaron a los Congresos para que les otorgaran poderes extraordinarios. A veces incluso los cerraron. Sin embargo, lo más frecuente era que gobernaran despóticamente por breves periodos mientras que una asamblea constituyente fraguaba una nueva constitución, o el tiempo que tardaran las diferentes facciones políticas en superar la crisis que les había llevado a invitar la intervención del caudillo en un principio. Pocos fueron los caudillos que intentaron gobernar sus países de forma permanente. De hecho, sólo Rosas y el doctor Francia lo intentaron.

Para resumir podemos decir que la mayoría de los caudillos eran famosos gracias a sus hazañas bélicas antes de que pugnaran por ocupar el Palacio Nacional. Sus tendencias populistas les permitieron, además, venderse como los verdaderos representantes del pueblo. Su oportunismo les ayudó a saber cuándo el sentir de la nación se oponía en mayor o menor grado al reformismo radical del gobierno en cuestión. Premiaron generosamente a aquellos que les apoyaron estableciendo redes duraderas de patronazgo y clientelismo con los sectores más influyentes de la sociedad. Sus inclinaciones despóticas representaban una promesa de estabilidad, un freno a lo que los hombres de bien temían ante todo, la disolución social. Sin embargo, lo que también supieron aprovechar fue la masiva publicidad que recibieron a través de fiestas que les dieron una visibilidad de proporciones napoleónicas. El culto a sus personas, perpetuado en fiestas y ceremonias, les dio una aureola popular que resultó muy difícil de socavar en años posteriores.

Desfiles frecuentes, fiestas, misas ceremoniales, bailes y peleas de gallos en honor a los caudillos, para celebrar fechas memorables de su pasado, cumpleaños y santos, aniversarios de bodas, la celebración de idas y venidas, contribuyeron para darles una fama mesiánica que resultó casi imposible de desmantelar. Como queda reflejado en *El matadero,* durante la época de Rosas, "no había fiesta sin Restaurador como no

hay sermón sin Agustín".[46] Se erigieron estatuas de ellos. Calles, plazas y teatros cobraron sus nombres. Estos cultos a su personalidad se desarrollaron, además, dentro de un contexto machista en el que abundaron anécdotas sobre su fabulosa promiscuidad, valor e indiscutible masculinidad.

Si bien se ha de entender la adulación y adoración que el pueblo les dedicó dentro de este contexto de convulsión política, inseguridad, inestabilidad e incertidumbre, que representó la violenta transición entre el absolutismo ilustrado del siglo XVIII y el liberalismo radical de mediados del XIX, no se debe menospreciar cómo el uso de las fiestas, por otra parte, contribuyó a fomentar una tradición de ritualismo hagiográfico. Está claro que sin la necesidad inicial del caudillo, la liturgia o el ritual de las fiestas no hubieran tenido el sentido o impacto que tuvieron. Por otro lado, las ceremonias una vez iniciadas, como se verá en la segunda parte de este estudio, fueron forjadoras de un culto que asentó raíces profundas, en particular, desde la perspectiva mexicana, en el imaginario veracruzano.

Fiestas y rituales

Como lo expresa Octavio Paz, cuando nos centramos en México, nos hallamos ante una cultura que ha desarrollado un gusto particular y acentuado por las fiestas:

> Nuestro calendario está poblado de fiestas. Ciertos días, lo mismo en los lugarejos más apartados que en las grandes ciudades, el país entero reza, grita, come, se emborracha y mata en honor a la Virgen de Guadalupe o del General Zaragoza. Cada año, el 15 de septiembre a las once de la noche, en todas las plazas de México celebramos la Fiesta del Grito; y una multitud enardecida efectivamente grita por espacio de una hora, quizá para callar mejor el resto del año. Durante los días que preceden y suceden al 12 de diciembre, el tiempo suspende su carrera, hace un alto y en lugar de empujarnos hacia un mañana siempre inalcanzable y mentiroso, nos ofrece un presente

[46] ECHEVERRÍA, 1986, p. 96.

redondo y perfecto, de danza y juerga, de comunión y comilona con lo más antiguo y secreto de México.[47]

Sin embargo, si bien puede ser cierto que las fiestas representan una costumbre y un espacio privilegiados en la cultura social mexicana, el estudio antropológico de la fiesta, de los desfiles y el ritual, dentro del ámbito político, muestra que en ciertas coyunturas históricas, su poder propagandístico, de seducción y comunión, resulta extraordinario. Para empezar es interesante descubrir que la mayoría de rituales políticos, como son los desfiles, aparecen con mayor relieve, igual que la necesidad popular de tener líderes fuertes, en momentos de convulsión. Como lo muestra el estudio de Neil Jarman sobre los desfiles en Irlanda del Norte, "los desfiles y las exhibiciones visuales asociadas han representado un aspecto vibrante de la cultura política de Irlanda del Norte por más de doscientos años. Estas expresiones han florecido siempre de manera más impactante en tiempos de crisis".[48]

Tal y como se evidencia en cualquier estudio antropológico sobre el ritual de la fiesta, aunque su origen varía al poder provenir como una imposición "desde arriba" o surgir espontáneamente "desde abajo" como expresión de un sentir comunitario, se acepta que su efecto es generalmente profundo. Para Victor Turner ese impacto procede del hecho de que

> [...] en el proceso de la celebración no podemos sacar a los participantes del acontecimiento en que están participando, el sujeto del objeto. Para los sentidos del sujeto, desde la perspectiva de sus "adentros" [*withinside*], tales acciones no se experimentan de forma distante [...] meramente cognitiva. Ellas lo invaden, alteran su modo de percibir, lo ciegan o ma-

[47] PAZ, 1978, p. 42.

[48] JARMAN, 1997, p. 79. Véanse también pp. 74-75: cuando al hablar sobre la expresión cultural del movimiento protestante *Orange*, "cultural expression [...] flowered most strongly in periods and places of most tension and uncertainty, in County Armagh in the early nineteenth century and Belfast after 1900".

ravillan. Se vuelve vulnerable a la huella que deja cualquiera que sea el mensaje de esas acciones simbólicas. En la celebración, el espacio privado se socializa, se culturaliza; y el espacio social se transforma correspondientemente en uno privado.[49]

La fiesta puede tener de ahí un efecto hipnotizante. A diferencia de la lectura de un manifiesto político o de la recepción de un discurso, nos involucra, nos convierte en partícipes, nos altera la sangre, no sólo las ideas. No es de extrañar, por lo tanto, que varios sean los factores que comportan que la vivencia de una fiesta ritual afecte nuestra sensibilidad y, por ende, nuestro modo de pensar. Según Don Handelman, para empezar, es en la ocasión pública que salen a relucir códigos culturales que fuera del contexto del ritual "están difusos, atenuados y sumergidos en el orden mundano de las cosas".[50] Nos encontramos ante una actividad de carácter simbólico que fuerza a los participantes a concentrarse en "objetos de pensamiento y emoción que tienen un significado especial".[51] Es una actividad cuyas formas visibles y externas, exteriorizadas (sólo que también interiorizadas como resultado de esa exteriorización, moción, expresión ritual) ponen a flor de piel una serie de quizás, ojalás y pudiera seres, y las convierten "en una firme realidad social".[52] El ritual de la fiesta, como por arte de magia, hace del ideal una vivencia real. El ritual de la fiesta es profundo y nos afecta sobre todo porque no sólo se trata de un fenómeno que podemos apreciar en términos cognoscitivos ("Estamos celebrando una victoria bélica de Santa Anna"), representa en sí una experiencia vital, es una manifestación "vivida emocionalmente" ("Yo grité, canté, lloré, besé, me reí cuando vi pasar la bandera española que Santa Anna arrebató a Barradas en Tampico").[53]

[49] TURNER, 1982, p. 19.
[50] HANDELMAN, 1998, p. 9.
[51] LUKES, 1975, p. 301.
[52] DOUGLAS, 1982, p. 36.
[53] HANDELMAN, 1998, p. 16.

Este aspecto emotivo hace que las fiestas, los desfiles y las ceremonias sean, en términos políticos, tan significantes o importantes como los discursos o los escritos de los líderes y los ideólogos.[54] Y las fiestas políticas son emotivas porque, por un lado, como un espejo mágico, nos reflejan a nosotros mismos dentro de nuestra comunidad de una manera idealizada,[55] y porque, por otro, el acto de la celebración es uno comunal que nos fuerza a compartir el sentir único y especial de ese grupo deseado al que pertenecemos o con el que nos identificamos.[56] El sentido de bienestar que nos causa ver nuestros sueños consagrados, celebrados como una realidad certera (especialmente en momentos de crisis, incertidumbre y malestar) aunado al sentido de bienestar que nos causa sentirnos unidos, vinculados, enlazados emocionalmente a una comunidad que nos provee un sentido de arraigo, pertenencia e identidad, impiden que la experiencia de la fiesta nos deje indiferentes. Si además, en el sentir de Michel Foucault, vivimos el ritual de forma no cognoscitiva, sin pensar en o cuestionar nuestras acciones, el significado del ritual se adueña de nosotros, emocionalmente, sin que seamos conscientes de la posesión.[57] En este contexto podemos ser santannistas, sin estar conscientes de que lo somos. Pongo colgaduras de día y enciendo las velas de noche porque es el 11 de septiembre y eso es lo que se hace el 11 de septiembre, de la misma manera que el 12 de diciembre vamos a la basílica de Nuestra Señora del Tepeyac o antes del día de Navidad celebramos las posadas. De alguna manera registro que el 11 de septiembre fue la fecha en que Santa Anna venció a los invasores españoles en Tampico en 1829. Aunque este hecho conmemorado no dictamina la alegría con la que decoro la casa para la ocasión (eso lo hago para sentirme parte de mi pueblo, mi

[54] JARMAN, 1997, p. 71.
[55] SKORUPSKI, 1976, p. 164; MUIR, 1979, p. 50; DARNTON, 1985, p. 120, y HANDELMAN, 1998, pp. 41-42.
[56] JARMAN, 1997, pp. 9, 79, 89, 98 y 107.
[57] FOUCAULT, 1977.

gente), me marca hasta el punto que el día que Santa Anna es criticado, sin pensarlo, casi sin entender por qué, me encuentro defendiéndolo, sintiéndome personal y comunitariamente ofendido de que insulten a ese héroe que habiendo sido celebrado por mi comunidad, cada año, en la misma estación, se ha convertido en parte de mi vida, mi identidad y la de mi villa y comunidad.[58]

Es cuando se acepta el poder del ritual, sin resaltar las tendencias ritualísticas de una cultura particular (que se encuentran claramente marcadas en el contexto mexicano), que la realización de la importancia que tuvieron las fiestas en convertir a Santa Anna en algo más que un militar o un político para el pueblo veracruzano se nos hace imposible de ignorar. En una coyuntura de ruptura y convulsión, en un país de drámaticos contrastes geográficos en el que las redes de comunicación dejaban mucho que desear, donde la mayoría de la población era analfabeta y seguía sin haber desarrollado un sentido claro de nacionalidad, el ritual de la fiesta, repetido hasta la saciedad, tuvo un papel determinante en permitir que Santa Anna, al menos para los jarochos, pudiera convertirse en "el hombre visible por excelencia" y, por ende, desde su perspectiva, en el salvador de la patria. Como se comprueba en la segunda parte de este estudio, no puede desestimarse el impacto que tuvieron las múltiples fiestas que le fueron brindadas en convertirlo en un héroe sin par, de proporciones napoleónicas.

[58] JARMAN, 1997, p. 9: cuando el ritual de la fiesta, a base de repetirse en una fecha particular, acaba por convertirse en un evento anticipado en el calendario, adquiere una dimensión "natural" dentro del ciclo anual con la que adquiere la misma resonancia que la llegada de la primavera o el fin del verano; "To remain effective rituals need to be restricted activities, but ones that must also be repeated [...] The rhythmic patterning helps confirm their natural state as an integral part of society".

SEGUNDA PARTE: LA CELEBRACIÓN DE SANTA ANNA EN LA VILLA DE XALAPA, 1821-1855

Santa Anna, el libertador de Xalapa y Veracruz

La primera vez que Santa Anna fue celebrado por la comunidad xalapeña fue el 30 de mayo de 1821. Tras haber batido a las fuerzas realistas del coronel Juan de Obergoso, que se habían refugiado en el recinto de San Francisco, la madrugada del 29, en un asalto que duró tres horas, y habiendo celebrado un tratado de paz a las once de esa misma mañana, dándose por concordado que la División de Tierra Caliente había liberado a Xalapa, el Ayuntamiento acordó que se celebraría el triunfo de Santa Anna, a las nueve de la mañana del día siguiente, "en la Santa Iglesia Parroquial [con] una Misa Solemne y *Te Deum* con asistencia de este Ayuntamiento".[59] Para el pueblo xalapeño, por lo tanto, el primer libertador y héroe nacional que conocieron en carne propia, fue a Santa Anna, que no sólo fue solemnemente celebrado como el caudillo que venció a las autoridades realistas de la villa, pero que se ganó la aclamación de la mayoría de la población al hacer que a partir del 6 de junio se exceptuase "el maíz, frijol, chile ahumado, cebada y paja" de todo impuesto.[60]

Si bien cabría imaginar que hubo algún xalapeño que no evidenció las celebraciones del 30 de mayo, llegados a octubre de ese mismo año, sería difícil imaginar que quedase alguien que no se hubiera enterado de que el hijo predilecto de la villa era Santa Anna. Se le brindó otro *Te Deum*, que se cantó en la Santa Iglesia Parroquial, el 13 de agosto, por haber tomado "el punto fuerte de Corral Nuevo, la plaza de Acayucam, el castillo de Huasacualcos y por-

[59] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Xalapa, para el año de 1821", vol. 32, *Actas de cabildo* de 30 de mayo de 1821, pp. 59-60.

[60] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Xalapa, para el año de 1821", vol. 32, *Actas de cabildo* de 6 de junio de 1821, pp. 62-63.

ción de cañones y municiones",[61] se le recibió el 14 del mismo mes, de regreso de Perote, con una diputación del Ayuntamiento que se congregó en el centro de la villa para "cumplementarlo",[62] se le vio encabezar la misa de gracias y *Te Deum*, con salva de artillería y repiques de campanas, del 31 de agosto, con el que se festejaron la firma de los Tratados de Córdoba (24 de agosto de 1821) en los que participó Santa Anna,[63] y de nuevo, fue él quien encabezó los tres días de fiestas que decretó que se celebraran, con misa solemne, el 5 de octubre, pidiendo al vecindario, "ilumine sus casas por tres noches consecutivas adornándolas con colgaduras", en honor a la toma de la capital, por parte del Ejército Trigarante, el 27 de septiembre.[64] Mientras que no puede negarse que las celebraciones del 31 de agosto y del 5 de octubre iban dirigidas a homenajear los logros de Agustín de Iturbide, la figura que vieron los xalapeños al frente de las fiestas fue la de Santa Anna. Dicho de otra manera, aunque el libertador a quien todo el mundo conocía de oídas era Iturbide, el héroe con quien se asociaba el fin de la guerra y "la gloriosa independencia de nuestras Américas",[65] desde la perspectiva de la región y a quien los xalapeños habían visto en persona, celebrado y de fiesta, era Santa Anna. Esto lo confirma el hecho de que cuando Iturbide se presentó en Xalapa a mediados de noviembre de 1822, su recepción fue percibida casi como un desaire

[61] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Xalapa, para el año de 1821", vol. 32, *Actas de cabildo* de 13 de agosto de 1821, pp. 90-91.

[62] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Xalapa, para el año de 1821", vol. 32, *Actas de cabildo* de 14 de agosto de 1821, pp. 91-92.

[63] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Xalapa, para el año de 1821", vol. 32, *Actas de cabildo* de 30 de agosto de 1821, pp. 99-100.

[64] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Xalapa, para el año de 1821", vol. 32, *Oficio de Santa Anna al Ayuntamiento de Xalapa*, Xalapa, 2 de octubre de 1821.

[65] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Xalapa, para el año de 1821", vol. 32, *Actas de cabildo* de 30 de agosto de 1821, pp. 99-100.

comparada con la acogida que el pueblo xalapeño le brindó a Santa Anna, que al llegar con 50 soldados a caballo, fue bienvenido con una lluvia de flores y vitoreado hasta el punto que Agustín I comentó que el "verdadero emperador" que había allí era Santa Anna y no él.[66]

De ahí se deduce que aunque el Ayuntamiento entraría después en un largo pleito con Santa Anna llevando a que se le remplazase como comandante general de la provincia, e Iturbide mismo, tardaría meses en reconocer sus méritos, esperando que el caudillo xalapeño atrapase a Guadalupe Victoria antes de ascenderle al rango de brigadier, la lucha política que se entabló entre Santa Anna y las autoridades municipales, con las correspondientes tensiones que surgieron entre él y el libertador, desde finales de septiembre de 1821 hasta que Santa Anna se pronunció el 2 de diciembre de 1822,[67] no fueron lo suficientemente públicas para que su fama quedase maltrecha ante los ojos de la mayoría de la población xalapeña. Si bien Iturbide tuvo que remplazar a Santa Anna con Manuel Rincón, al frente de las fuerzas sitiadoras, para que las autoridades del puerto de Veracruz accedieran a rendirse, el 27 de octubre de 1821, a quien se reconoció como "el jefe destinado para tomar la posesión de esta plaza" fue a Santa Anna.[68] En otras palabras, mientras que en el ámbito político se impedía que Santa Anna accediera a un puesto de poder en el puerto y en la provincia, en términos de lo que vivió la población porteña, el 28 de octubre, el héroe libertador de Veracruz, era, sin lugar a dudas, Santa Anna, que entró con su división a las nueve de la mañana, formando cuadro en la plaza principal, y cuyos soldados hicieron "triples salvas de artillería y descarga",[69] mientras que a la población se le pedía adornar "las casas con colgaduras de día poniendo ilumi-

[66] JONES, 1968, p. 33.

[67] Véase FOWLER y ORTIZ ESCAMILLA, 2000.

[68] AHMV, c. 136, vol. 181, "Actas de cabildo de 1821", *Actas de cabildo* de 27 de octubre de 1821, pp. 245-247.

[69] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* del 28 de octubre de 1821, pp. 247-248.

nación a la noche",[70] a la vez que el caudillo, el Ayuntamiento y las autoridades militares y eclesiásticas, "bajo la formalidad de masas concurrieron a la Iglesia Parroquial al *Te Deum* que con toda solemnidad se cantó en acción de gracias al Todo Poderoso".[71] Lo que no se debe perder de vista es que aunque en términos de poder, los primeros años de la independencia no resultaron conducentes para que Santa Anna accediera a un puesto de mando tal y como hubiera querido, sí resultaron importantes a la hora de consolidar su imagen, en el sector popular, como el héroe más destacado de la provincia, cuyas hazañas, liberando a Alvarado, Córdoba (con José Joaquín de Herrera), Xalapa, Acayucam y finalmente Veracruz fueron celebradas por todo lo alto.

También es importante resaltar que aunque algunas de las "supuestas" victorias de Santa Anna fueron cuestionables, teniendo a mano los documentos de aquellos a quienes les tocó vivirlas, para esa población a quien se le pedía celebrar los triunfos del caudillo, adornando e iluminando sus casas, presenciando los desfiles y los *Te Deums,* era imposible que hubiesen adivinado que algunas de aquellas fiestas se basaron en mentiras o medias verdades. Esto lo ejemplifican las celebraciones que se organizaron en Veracruz y Xalapa, a finales de octubre de 1822, cuando Santa Anna decretó que se celebrase en ambas ciudades

> [...] un *Te Deum Laudamus* por la brillante acción que con tanta gloria del Imperio han sabido sostener los valientes de esta corta guarnición contra más de 400 hombres de tropa escogida del Castillo de San Juan de Ulúa que osaron atacarnos a las dos de esta madrugada.

La historiografía puede mostrarnos que la acción del 27 de octubre de 1822 fue totalmente caótica, que la estrata-

[70] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* del 27 de octubre de 1821, pp. 245-247.

[71] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* del 28 de octubre de 1821, pp. 247-248.

gema de Santa Anna fracasó, ya que lo único que logró fue provocar un altercado con las tropas españolas que seguían ocupando la isla de San Juan de Ulúa, frente al puerto de Veracruz, sin llegar a tomar la guarnición como tenía previsto. Sin embargo, tanto para los porteños que participaron en "las correspondientes demostraciones de júbilo", como para los xalapeños que celebraron con pareja solemnidad esa acción "que dará honor para siempre a las invencibles armas de este imperio", resulta evidente que se trataba de otra victoria que había protagonizado el gran Santa Anna.[72]

SANTA ANNA, PROCLAMADOR DE LA REPÚBLICA Y DE LA FEDERACIÓN

En cuanto a los dos pronunciamientos que encabezó, proclamando la República en Veracruz (2 de diciembre de 1822) y defendiendo el estandarte federalista en San Luis Potosí (5 de junio de 1823), aunque no resultaron en victorias apabullantes para Santa Anna, en términos personales, sí lograron confirmar la idea que se empezaba a tener de él, de que no sólo era un gran militar que había liberado las poblaciones más importantes de la región del dominio español, pero que era, además, un héroe preocupado por afianzar "la libertad e independencia absoluta de la Patria, la reinstalación del soberano Congreso, la destrucción del despotismo," empecinado en que renaciera "la agricultura, progres[ara] la industria y florec[iera] el comercio, fuentes únicas de la felicidad, de la unión y de la paz que apetecemos".[73] El Ayuntamiento de Xalapa escribió a Santa Anna, el 21 de marzo de 1823, "manifestándole la com-

[72] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento de esta villa de Jalapa. Año de 1822," vol. 33, *Oficio de Santa Anna al Ayuntamiento de Xalapa, Veracruz,* 27 de octubre de 1822, pp. 290-291.

[73] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Jalapa para el año de 1823", vol. 34, *Impreso de la Diputación Provincial de Veracruz al Ayuntamiento Constitucional de Jalapa,* firmado por Santa Anna, Veracruz, 18 de marzo de 1823, p. 181.

placencia con que mira esta corporación sus paternales afanes por la felicidad de la Patria".[74]

Aunque fue el Plan de Casa Mata del 1º de febrero de 1823, más que la revuelta del 2 de diciembre de 1822, lo que acabó de sellar el destino del primer imperio de Agustín I, Santa Anna pudo, de todas maneras, añadir a su *curriculum vitae* el logro de haber sido "en nuestra historia [...] el primero en proclamar la República".[75] De la misma manera, aunque el pronunciamiento de San Luis Potosí, llevó a que se le procesara por la insurrección (quedando exonerado después, el 22 de marzo de 1824), también tuvo el mérito de hacerle figurar como uno de los primeros que se levantó en armas para que el Supremo Poder Ejecutivo trabajara "a favor de la opinión general declarada por la REPÚBLICA FEDERADA".[76] Dejando a un lado las motivaciones y aspiraciones de Santa Anna al sublevarse en Veracruz y luego en San Luis Potosí, lo que se debe resaltar, teniendo en cuenta que tras la caída de Iturbide, se decantó la mayoría de la clase política mexicana por crear: *1)* una república y *2)* una república "federada"; tal y como se consolidó en la Constitución Federal de 1824, es que Santa Anna logró, con sus pronunciamientos de 1822 y 1823, proyectarse como un héroe que buscaba garantizar, en términos del sistema político escogido, aquel que anhelaba la mayoría de la población.

Aseverar que la población xalapeña llegara a pensar que fuera gracias a Santa Anna que cayó Iturbide y que se impuso una república federada no puede verificarse de forma contundente. Está claro que Santa Anna, y sus seguidores más leales se encargaron de propalar esta interpretación del acontecer histórico. Tal y como lo resaltaría el mismo Santa Anna en un discurso populista dirigido al pueblo veracruzano, el 10 de febrero de 1829:

[74] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 21 de marzo de 1823, pp. 34-35.

[75] *Proceso,* 1926, p. 226.

[76] *Oficios,* 1823, p. 1.

> [...] de vosotros aprendí a ser hombre; con vosotros quité en este precioso suelo el despotismo español el año de 1821, después de acciones gloriosas; con vosotros también el de 22, tuve la parte más activa en la destrucción de la tiranía doméstica. ¿Y un verdadero veracruzano vería con fría indiferencia los males que amagaban a su patria?[77]

Más allá de la especulación, no deja de ser cierto que, en años posteriores, cuando se recordaron los muchos méritos del caudillo, entre ellos se destacaron el hecho de que había sido Santa Anna quien se había adelantado a todos al proclamar la República y que había sido él, con pareja inspiración, quien había defendido la causa de la federación cuando más importaba. Serían hazañas como el impulso de Veracruz de 1822 y la revuelta de San Luis Potosí las que acabarían por formar parte de ese mito popular que sostenía que "este genio singular [había] [...] en todas las épocas de su vida pública d[ado] los testimonios más evidentes de su amor a la patria", y que a "este hombre extraordinario" le debía México "recuerdos de gloria y motivos de gratitud".[78]

Santa Anna, defensor de la voluntad nacional

Sin embargo, la comunidad de Xalapa no celebró ni los resultados de la revuelta de 1822, ni los de la de 1823, al menos de una forma tan personalizada como había festejado sus victorias en 1821 y octubre de 1822. De hecho no se le volvió a festejar hasta 1829, después de que el triunfo de la revuelta de La Acordada, en la capital, del 30 de noviembre de 1828, diera la victoria al movimiento que secundaba el levantamiento de Santa Anna, de Perote, del 11 de septiembre, contra la elección a la presidencia del general Manuel Gómez Pedraza.

[77] Bocanegra, 1987, vol. 1, pp. 489-490.

[78] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de esta ciudad de Jalapa del año de 1854", vol. 66, *Actas de cabildo* de 14 de marzo de 1854, pp. 31-32.

Aunque no es aquí el lugar adecuado para narrar las múltiples y diferentes maneras en que la comunidad xalapeña apoyó el pronunciamiento de Santa Anna de septiembre de 1828, merece la pena señalarse que tanto el Ayuntamiento como la mayoría de la población secundó la revuelta con hombres, dinero, y manifestaciones revolucionarias. Al decir de José María Bocanegra,

> [...] fueron laudables, o al menos excusables las intenciones del caudillo de Perote, pues que quería proteger el triunfo de la voluntad que juzgaba en realidad ser de la nación, considerada en estado de obrar libre de la opresión en que la tenían constituida las maquinaciones de los partidos.[79]

Aunque la revuelta no proliferó al principio y Santa Anna se vio huyendo a Oaxaca con su enemigo personal, Manuel Rincón, pisándole los talones, los sucesos de la capital, que llevaron a la dimisión y fuga de Gómez Pedraza y al ascenso del general Vicente Guerrero a la presidencia, permitieron que se encontrara, de nuevo, al frente de un levantamiento victorioso que, en este caso, había representado esa voluntad de la nación que había sido ignorada por un sistema de sufragio indirecto que no favorecía, al decir de Lorenzo de Zavala, al candidato más popular, "que si se hubiera hecho la elección por sufragios individuales, habría reunido una mayoría inmensa en su favor".[80]

Por lo tanto, habiéndose logrado por las armas, que Vicente Guerrero sucediera a Guadalupe Victoria como presidente de la República, regresó Santa Anna a Xalapa, en febrero de 1829, donde el Ayuntamiento se encargó de nombrar una comisión que lo cumplimentará y felicitará por sus heroicas acciones.[81] Al ser nombrado gobernador del estado (23 de marzo de 1829), el Ayuntamiento acordó, el 26

[79] Bocanegra, 1987, vol. 1, p. 474.
[80] Zavala, 1976, p. 11.
[81] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Jalapa, para el año del señor de 1829," vol. 40, *Actas de cabildo* de 2 de febrero de 1829, p. 10.

de marzo, que todos los miembros de la corporación, con similar pompa, desfilaran la mañana del 27, a la casa de Santa Anna, en Xalapa, a felicitarlo.[82] Y el 1º de abril, el pueblo xalapeño entero se encontró celebrando la ocupación de Guerrero de la silla presidencial, teniendo a Santa Anna, de nuevo, como maestro de ceremonias durante los "regocijos públicos" que se organizaron en la capital veracruzana.[83] Por si esto fuera poco, el Congreso del Estado de Veracruz, tras declarar a Santa Anna "benemérito del estado" el 7 de abril, decretó, que eran "ciudadanos del Estado y dignos del aprecio y consideración del mismo, los jefes y oficiales que fieles a su heroico pronunciamiento, acompañaron en la última campaña al benemérito del Estado ciudadano General Antonio López de Santa Anna". Además, en este mismo decreto se dispuso, la celebración de una ceremonia, costeada con los fondos del Estado, en la que el pueblo xalapeño pudo ver cómo Santa Anna distribuyó una cinta celeste que fue otorgada a toda su tropa, "hasta la última clase de la división libertadora", en la que se leía el mote: *El Estado de Veracruz, al patriotismo acreditado.*[84]

Sin embargo, si bien las celebraciones hasta la fecha habían convertido a Santa Anna en el libertador de Veracruz, el proclamador de la República y la federación, el defensor de la voluntad de la nación, un héroe a quien el Estado reconocía públicamente su "patriotismo acreditado", fueron los sucesos del verano de 1829 los que acabaron de consagrar su fama como el héroe nacional por excelencia del México independiente, convirtiéndolo en ese general, al decir del Tercer Congreso Constitucional del Estado de Veracruz, "cuya espada triunfante sabe vencer a los enemigos exteriores y derrocar con denuedo a los tiranos domésticos".[85]

[82] AHMV, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Jalapa, para el año del señor de 1829", c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 26 de marzo de 1829, pp. 21-22.

[83] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 28 de marzo de 1829, pp. 22-23.

[84] *Colección 1829*, 1903, pp. 24-27.

[85] *Colección 1829*, 1903, pp. 78-81.

SANTA ANNA, HÉROE DE TAMPICO

Uno de los primeros recuerdos políticos que plasmaría en sus *Memorias*, años más tarde, Guillermo Prieto, fue precisamente la recepción que tuvo, en la capital, la noticia de que Santa Anna había derrotado a la fuerza expedicionaria española que, liderada por Isidro Barradas, había intentado reconquistar a México en el verano de 1829:

> La ciudad despertó a deshoras de la noche al estampido del cañón, a los repiques a vuelo en todas las iglesias, a la iluminación espléndida de la última choza y de los más levantados palacios, a los vítores, al regocijo inmenso de todas las clases de la sociedad. "La rendición de Barradas", gritaban, corriendo en todas direcciones los vendedores de papeles; las gentes se abrazaban sin conocerse; los tenderos, en sus puertas, destapaban botellas y brindaban con el primero que pasaba; las dianas alborotaban; los cohetes aturdían y a veces el placer se parecía al remedo de la tempestad.[86]

Si en la capital la celebración de la victoria de Santa Anna fue mayúscula, en su ciudad natal lo fue aún más.

De conmocionarse Xalapa de forma espontánea ante la noticia de la victoria de Tampico del 11 de septiembre, el Ayuntamiento y el Congreso del Estado pasaron a prolongar las celebraciones con fiestas y ceremonias que se formalizaron con la llegada de "la bandera española quitada a los invasores por nuestras valientes tropas" el 4 de octubre. Ese domingo se cerraron las tiendas y pulquerías desde que comenzó la función de recepción a la bandera enemiga arrebatada hasta las seis de la tarde. Un orador público, el diputado Tomás Pastoriza, dio un discurso "análogo a las circunstancias en los corredores de las casas consistoriales después de concluido el acto en el salón del Honorable Congreso", y al vecindario se le invitó a poner "cortinas por el día y luces en la noche". El Ayuntamiento también acordó por unanimidad felicitar a Santa

[86] PRIETO, 1996, p. 19.

Anna por "su glorioso triunfo en Tamaulipas contra los temerarios españoles que osaron invadirnos".[87]

Al darse a conocer que Santa Anna iba a llegar a Xalapa el 24 de octubre, el Ayuntamiento volvió a poner en marcha la cabalgata de las celebraciones aun y cuando sabían que el caudillo, por hallarse enfermo, descansaría en la hacienda El Encero (que no compraría, sino hasta 1842) y no llegaría a presentarse en la capital veracruzana. Se invitó al vecindario de nuevo "para el adorno de cortinas, iluminación y cuantas demostraciones de regocijo le sugiriera su amor y gratitud al Héroe Veracruzano en el día de su llegada", y una comisión de la corporación "acompañada de las masas", fue a felicitarlo a El Encero, "con el lucimiento posible", en un "carruaje decente",[88] cuyo alquiler costó 22 pesos.[89] Unos días después, con el caudillo recuperado, el presidente del Congreso de Veracruz, se encargó de entregar ceremoniosamente a Santa Anna, el decreto del 15 de octubre en el que se le declaraba "defensor del Estado", y se pronunció "un discurso análogo".[90] Y se volvió a celebrar a Santa Anna, el lunes 16 de noviembre, a las cuatro de la tarde, cuando "apadrinó la bendición del nuevo cementerio",[91] "obra que mereció su protección para realizarse".[92]

Si bien las celebraciones de septiembre, octubre y noviembre de 1829 confirmaron ante la población xalapeña el hecho de que Santa Anna era su héroe más destacado y brillante, fue la decisión de convertir el 11 de septiembre en una fiesta anual lo que dio al héroe de Tampico una fama

[87] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Jalapa, para el año del señor de 1829", vol. 40, *Actas de cabildo* de 1º de octubre de 1829, pp. 57-58.

[88] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 21 de octubre de 1829, pp. 61-62.

[89] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 6 de noviembre de 1829, pp. 63-65.

[90] *Colección 1829*, 1903, pp. 85-86.

[91] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la villa de Jalapa, para el año del señor de 1829", vol. 40, *Actas de cabildo* de 20 de noviembre de 1829, pp. 67-69.

[92] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 6 de noviembre de 1829, pp. 63-65.

duradera como ese genio militar que batió a los españoles en 1829. Como quedaría constatado en un Bando que circuló el prefecto del Distrito de Xalapa, José Julián Gutiérrez, de 1842, anunciando las celebraciones del 11 y del 16 de septiembre: "el primero oyó tronar en Dolores el terrible GRITO de LIBERTAD; el segundo la vio afianzada por siempre en la brillante jornada de Tampico".[93]

Su fama como ilustre vencedor de Tampico llevó a que en el pronunciamiento de Xalapa del 4 de diciembre de 1829 se le invitara, con Anastasio Bustamante, a "ponerse a la cabeza del ejército pronunciado, y de todos los mexicanos que se adhieran a este plan".[94] Mostrando más integridad de la que se le suele acreditar, Santa Anna rechazó la invitación e intentó defender al gobierno de Vicente Guerrero.[95] Sin embargo, quizá de forma más relevante, un año después de la victoria de Tampico, aunque estuviera Bustamante en el poder y Santa Anna hubiera dejado la política para concentrarse en sus actividades de hacendado en Manga de Clavo, se acordó celebrar el 11 de septiembre por todo lo alto. El Congreso del Estado de Veracruz decretó el 7 de septiembre de 1830 que "se declara día de festividad política en el Estado el memorable 11 de septiembre, en que gloriosamente fueron vencidos los enemigos de la independencia en la costa de Tampico". A nadie en Xalapa se le podría haber pasado por alto que las fiestas de ese 11 de septiembre fueron celebradas con muchas más ganas que las del 16 del mismo mes. Desde el amanecer del día 11 la policía cuidó de que toda la población estuviera "en el aseo y limpieza correspondiente". Las casas despertaron "con cortinas en el día" y se iluminaron al hacerse de noche. A las nueve de la mañana se cerró por completo el comercio y no se volvieron a abrir "las tiendas de comestibles"

[93] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa, año de 1842", vol. 54, "Bando: El Prefecto del Distrito a sus habitantes". Firmado por José Julián Gutiérrez, Xalapa, 10 de septiembre de 1842, p. 557.

[94] Bocanegra, 1987, vol. 2, p. 56.

[95] Fowler, 1998a, pp. 191-193.

hasta las seis de la tarde. La población, convocada a unirse a las festividades pudo presenciar cómo se reunieron en las casas consistoriales "todas las autoridades, jefes y empleados del Estado", que concurrieron con la municipalidad a la Santa Iglesia Parroquial donde se celebró "una misa solemne en acción de gracias al Todopoderoso por el suceso que recuerda esta ceremonia". Después de la misa todas las autoridades pasaron al Congreso a cumplimentarlo y el pueblo se dedicó a festejar la victoria del año anterior.[96] A partir de 1830, y con las excepciones de 1832, 1836-1839, 1845 y 1847-1852, el aniversario del 11 de septiembre fue celebrado con emoción y patriotismo en la villa de Xalapa. Dicho de otra manera, el héroe de Tampico fue festejado como tal, en Xalapa, durante trece de los 23 años que transcurrieron entre 1830-1855.

En el ámbito nacional, aunque el aniversario del 11 de septiembre no se llegó a celebrar con la misma solemnidad que en Xalapa, gracias al empeño que puso el gran amigo y propagandista de Santa Anna, José María Tornel, la fecha, de todas maneras, al decir de María del Carmen Vázquez Mantecón, "se volvió parte del santoral cívico santanista y siempre que don Antonio regresaba al poder se celebraba con algún acto patriótico [en la capital] que reunía al ejército, a algún orador oficial y al mismo Santa Anna, quien repartía monedas entre los ex combatientes". Fue Tornel, tal y como nos lo recuerda Vázquez Mantecón, quien tuvo la idea de llamar a Santa Anna el "héroe de Tampico".[97]

Santa Anna, restaurador del orden constitucional

Al aniversario del 11 de septiembre se le unió, en 1834, el aniversario del 2 de enero de 1832, fecha en que Santa Anna

[96] *Colección, 1830,* 1904, pp. 104-106.

[97] Vázquez Mantecón, 1997, pp. 21 y 75. Para las maneras en que Tornel se encargó de promocionar la carrera de Santa Anna desde la capital véase Fowler, 2000. Sobre la celebración del 11 de septiembre, Zárate Toscano, en prensa.

se sublevó con las guarniciones de Veracruz y San Juan de Ulúa contra el gobierno del general Anastasio Bustamante. Después de once meses en los que la República había vivido una sangrienta guerra civil como no se había evidenciado desde la guerra de la independencia, las milicias veracruzanas de Santa Anna, por un lado, y las milicias federalistas zacatecanas de Francisco García, por otro, lograron derrocar a la administración bustamantista, reponiendo a Manuel Gómez Pedraza en la silla presidencial. Convenientemente se olvidó que había sido Santa Anna, con su pronunciamiento de Perote de 1828, quien se había negado a aceptar la victoria electoral de Gómez Pedraza, por no haber reflejado la voluntad nacional, poniendo en marcha los levantamientos que acabaron por forzar su exilio a Nueva Orleáns. En cambio, lo que se ensalzó fue, al forzar la caída de Bustamante, reponiendo a Gómez Pedraza en la presidencia, la legitimidad de su pronunciamiento del 2 de enero de 1832, convirtiéndolo, al decir del Cuarto Congreso Constitucional de Veracruz en el "restaura[dor] del orden constitucional".[98] Sin importar que había sido Santa Anna quien había dado inicio a los acontecimientos que condujeron a la toma anticonstitucional de Vicente Guerrero de la presidencia, Santa Anna figuraba ahora como el que había logrado reponer al presidente constitucional electo para que pudiera terminar de cumplir los cuatro años interrumpidos correspondientes a su mandato, aceptando que había ganado legítimamente las elecciones presidenciales de 1828.

Sin que su fama de "héroe de Tampico" hubiera mermado, el 9 de febrero de 1833, el Congreso del Estado de Veracruz decretó "día de festividad política en el Estado el día 2 de enero, aniversario del pronunciamiento de las guarniciones de Veracruz y Castillo de Ulúa, por la restauración del orden constitucional". La victoria de la revuelta santanista de 1832 pasó, por lo tanto, a convertirse en otro motivo de celebración en la villa de Xalapa. Además, quizá para que los veracruzanos no tuvieran que esperar por ca-

[98] *Colección 1830,* 1921, p. 28. Decreto de 9 de febrero de 1833.

si un año para poder festejar este nuevo triunfo del caudillo xalapeño, el Congreso dispuso en sus decretos del 21 de marzo, 18 y 22 de abril, y de 12 de julio de 1833 una serie de disposiciones que llevaron a que la victoria de Santa Anna contra el gobierno de Bustamante fuera ampliamente reconocida y tributada. Para empezar "los restos venerados de las víctimas de Tolome [batalla del 3 de marzo de 1832 en la que las fuerzas de Santa Anna fueron batidas], sacrificados por la libertad de la patria", pasaron a ser propiedad del Estado, prohibiéndose que "ninguna autoridad, junta, corporación o particular [pudieran] disponer de los expresados restos sin previo acuerdo del Congreso". Fue una vez que el Congreso se hubiera hecho dueño de los restos de los soldados santanistas que murieron en la batalla de Tolome, que se levantó un sepulcro en el centro del cementerio general de Xalapa destinado "a la colocación y depósito de los restos mortales de los bizarros ciudadanos Landero y Andonegui, y demás víctimas sacrificadas en los campos de Tolome, por la libertad de los pueblos". En lo que debió resultar una ceremonia algo tétrica aunque emotiva, se exhumaron "los expresados restos y se traslada[ron] con la mayor pompa posible" al nuevo panteón erigido en su honor, donde se situó una lápida, en el centro del sepulcro, con las palabras *A la gloria de los veracruzanos, la memoria de sus ilustres víctimas en Tolome-El Congreso de 1833* inscritas en ella. Y mientras que la población de Xalapa pudo atestiguar la celebración fúnebre de los héroes que cayeron sosteniendo a Santa Anna y a la libertad, el Congreso, tras señalar a Santa Anna "una pensión vitalicia de dos mil pesos anuales" como muestra de gratitud, obsequió "a las viudas de los jefes, oficiales e individuos de tropa que fallecieron en la última campaña y sean veracruzanos [...], de las rentas del Estado la tercera parte del haber que disfrutaban sus maridos al tiempo de su muerte". En cuanto a los que no murieron, el Congreso decretó que "a ningún veracruzano se harán cargos por sus acciones practicadas para derrocar la Administración de hecho del general Bustamante", y se organizó una festiva y solemne ceremonia en la que el pueblo xalapeño pudo presenciar

cómo Santa Anna condecoró "a los valientes militares que desde el dos de enero de 1832 se alistaron a la bandera de la libertad, con una cinta blanca que conte[nía] [el] lema: *El Cuarto Congreso Constitucional de Veracruz, al valor y patriotismo acreditado*".[99]

El Ayuntamiento de Xalapa también contribuyó a la celebración de la victoria de Santa Anna sobre el gobierno de Bustamante al sustituir la inscripción que había en la pirámide de la Plaza de la Constitución, recordando el Plan de Xalapa del 4 de diciembre de 1829, por otra que hacía honor al Ilustre General Santa Anna y su Plan del 2 de enero de 1832.[100] Sin embargo, mientras que la ceremonia que acompañó el descubrimiento de la nueva inscripción resultó en otra fiesta santanista, fue la victoria electoral de Santa Anna, a la presidencia, la que promovió las fiestas más sonadas de 1833.

Si bien la llegada de Santa Anna a Xalapa, procedente de la capital, y rumbo a Manga de Clavo, en febrero de 1833, habiendo sido nombrado gobernador del estado otra vez, fue celebrado por todo lo alto, el recibimiento costó la nada desdeñable suma de 260 pesos,[101] su elección como presidente de la República inspiró una celebración aún más exaltada del caudillo xalapeño. Al saberse que Santa Anna se encaminaba hacia la capital, en mayo, para asumir el Poder Ejecutivo que había dejado en manos del vicepresidente Valentín Gómez Farías, por hallarse él enfermo el 1º de abril, fecha en que se inició su mandato, Francisco Lerdo de Tejada declaró ante el resto del Ayuntamiento que

> Si hace tres meses consideró esta corporación que como Gobernador del Estado debía a su tránsito cumplimentarlo dignamente; ahora como Primer Magistrado de la República, para regir sus destinos, juzgo mayor la obligación de esta Ilustre Mu-

[99] *Colección, 1830*, 1921, pp. 34-35, 37-39 y 55.

[100] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la ciudad de Jalapa para el año de 1833", vol. 44, *Oficio de Francisco Herrera al Ayuntamiento de Xalapa*, Xalapa, 9 de febrero de 1833, p. 148.

[101] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 11 de febrero de 1833, pp. 11-15.

> nicipalidad en acordar lo conveniente para manifestarle de una manera inequívoca, la satisfacción con que ha mirado su elección para el alto puesto de que va a encargarse como remedio a muchos de los males que afligen a la Nación.[102]

Por lo tanto, el 5 de mayo de 1833, Santa Anna se encontró con que su ciudad natal estaba de fiesta para cumplimentarlo y celebrarlo de paso a la capital. El Ayuntamiento se esmeró en que hubiera "el mayor aseo y ornato públicos",[103] y se llegaron a gastar 320 pesos de los fondos municipales para que el recibimiento del presidente fuera verdaderamente memorable.[104]

Para la mayoría de los xalapeños, en 1833, no cabe la menor duda de que al héroe que habían visto y celebrado más veces era a Santa Anna. Ora como libertador, ora como republicano, ora como defensor de la voluntad nacional, ora como héroe de Tampico, ora como el que derrocó al "tirano" Bustamante y ora como presidente electo, Santa Anna era, indiscutiblemente el hijo favorito de la villa. Como se verá en las páginas que siguen a continuación, a las fiestas del 11 de septiembre y del 2 de enero, se añadirían, las celebraciones que fueron organizadas por el Ayuntamiento para recibir a Santa Anna, que por no estarse quieto ni en la capital ni en su hacienda de Manga de Clavo (y después de El Encero), pasó por Xalapa, fuera de camino a México o de regreso a Veracruz, con cierta regularidad.

Las idas y venidas del general

Mientras que no deja de ser cierto que se celebró a Santa Anna en Xalapa más que en cualquier otro punto de la República por haber sido la ciudad que le vio nacer y porque Santa Anna también se preocupó, una vez en el poder, de

[102] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 2 de mayo de 1833, p. 43.
[103] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 2 de mayo de 1833, p. 43.
[104] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 20 y 29 de mayo de 1833, pp. 47-48 y 49-50 respectivamente.

favorecer los intereses de su ciudad natal, el hecho de que Xalapa se encontrara ubicada en la ruta que debía seguir el caudillo, cada vez que iba o volvía de la capital, llevó a que se le celebrara todavía más de lo que uno se pudiera haber imaginado, teniendo en cuenta tan sólo las fechas históricas de su carrera política y militar.

El Ayuntamiento de Xalapa organizó, a partir del 5 de mayo de 1833, recibimientos festivos para el general en las siguientes fechas: 19 de diciembre de 1833,[105] 18 de abril de 1834,[106] 1º de febrero de 1835,[107] 2 de febrero de 1839,[108] 29 de octubre de 1842,[109] 8 de octubre de 1843,[110] 15 de septiembre de 1844,[111] 4 de septiembre de 1846,[112] 11 de abril de 1853[113] y 12 de agosto de 1855.[114] Para no caer en la redundancia, sirva como ejemplo de las fiestas que se convo-

[105] AHMV, c. 136, vol. 181, *Actas de cabildo* de 16 de diciembre de 1833, pp. 117-119.

[106] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la ciudad de Jalapa: año de 1834", vol. 45, *Actas de cabildo* de 18 de abril de 1833, p. 46.

[107] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento constitucional de la ciudad de Jalapa correspondiente al año de 1835", vol. 46, *Actas de cabildo* de 30 de enero de 1835, pp. 8-10.

[108] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa correspondiente al año de 1839", vols. 50/51, *Actas de cabildo* de 31 de enero de 1839, pp. 17-20.

[109] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa [1842]", vol. 54, *Actas de cabildo* de 28 de octubre de 1842, p. 120.

[110] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa correspondiente al año de 1843", vol. 55, *Actas de cabildo* de 2 de octubre de 1843, pp. 158-160.

[111] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa [1844]", vol. 56, *Actas de cabildo* de 17 de septiembre de 1844, pp. 125-128.

[112] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa, del año de 1846", vol. 58, *Actas de cabildo* de 2 de septiembre de 1846, pp. 141-144.

[113] AHMX, "Libro de acuerdos del P. Ayuntamiento de Jalapa en el año del señor de 1853", *Actas de cabildo* de 9 de abril de 1853, pp. 86-87.

[114] AHMX, "Acuerdos del cuerpo en el año de 1855", vol. 67, *Actas de cabildo* de 10 de agosto de 1855, pp. 110-111.

caron para recibir a Santa Anna, la del 4 de septiembre de 1846. De paso por Xalapa rumbo a la capital, tras haber vuelto de su exilio cubano, invitado por los federalistas a tomar la silla presidencial, Santa Anna se encontró con que el Ayuntamiento había erigido arcos que iban desde la garita de Veracruz hasta su casa en el centro de Xalapa. Una comisión de la corporación lo acompañó desde dicha garita a su casa mientras que se dispuso que "se repicara en todas las Iglesias a vuelo". Uniéndose a Santa Anna y los miembros del Ayuntamiento en su trayecto hacia el centro de la villa, "una compañía con la música del Pueblo" desfiló tras ellos interpretando marchas marciales. Al vecindario se le pidió que adornara los "frentes de sus casas con cortinas y por la noche con luces". Una vez arribados a la casa xalapeña del caudillo, todas las autoridades "bajo de masas" pasaron a besarle la mano al general. Una guardia de honor permaneció junto a Santa Anna hasta que llegó la hora de su partida. Teniendo en cuenta que en esta ocasión Santa Anna venía para ponerse al frente del movimiento que había defendido la restauración de la Constitución de 1824, se acordó que "en los corredores de las Casas Consistoriales se situe el cuadro de la carta de 24 [...] custodiado hasta las diez de la noche por dos defensores de la ley, que se relevarán cada hora, procurando al efecto escoger 20 hombres de buena talla". Una banda militar después tocó música frente a la casa del general, mientras que otra llamada La Jalapeña hizo lo propio en los corredores donde se encontraba el cuadro, amenizando la velada con melodías festivas de siete a diez de la noche. Una vez que llegó la hora de la partida, al día siguiente, una comisión del Ayuntamiento acompañó a Santa Anna desde su casa a la garita de México donde se despidió del caudillo con la mayor solemnidad.[115]

[115] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa, del año de 1846", vol. 58, *Actas de cabildo* de 24 de agosto de 1846, pp. 137-141.

Santa Anna, presidente

Como sería de suponerse, todas las ocasiones en que Santa Anna asumió la presidencia (11 veces)[116] [con la excepción de mayo de 1847, por coincidir con la intervención estadounidense] Xalapa se vistió de fiesta. Por lo tanto, hubo también fiestas para celebrar su posesión de la presidencia en mayo, junio y octubre de 1833, abril de 1834, marzo de 1839, octubre de 1841, marzo de 1843, junio de 1844, marzo de 1847 y abril de 1853. De nuevo, para no caer en la redundancia, sirva como ejemplo de las fiestas que se promovieron para celebrar las posesiones presidenciales de Santa Anna, las del 25 de junio de 1843, con las que se festejaron al presidente, que en esta ocasión, iniciaba un nuevo mandato habiéndose jurado la nueva Constitución de 1843, conocida como las Bases Orgánicas.

Ese domingo de 1843, a las cuatro de la mañana, despertaron los xalapeños al tocarse un "repique general a vuelo" mientras que se prendían cohetes y dos bandas de música pasearon por las calles interpretando melodías festivas. Tras escuchar las campanadas, el estruendo de los fuegos artificiales y las músicas que procedían de las calles, y habiéndose, cada quien, encargado de adornar e iluminar sus casas, el vecindario pudo ver cómo se cerraban todos los establecimientos comerciales desde las diez de la mañana a las seis de la tarde. Con las tiendas cerradas, a las diez, "el Sr. Prefecto, el Ayuntamiento y el Comandante Militar, a pie, acompa-

[116] Ha de señalarse que fueron once las ocasiones en que Santa Anna asumió el cargo presidencial en la capital, pero no once mandatos presidenciales los que le tocó protagonizar. En términos de mandatos: Santa Anna fue presidente electo en 1833-1837, presidente interino en 1839, presidente provisional en 1841-1843, presidente constitucional en 1843-1844, presidente electo en 1846-1847 y dictador en 1853-1855. Si llegó a figurar once veces como presidente se debió a que acostumbró dejar a presidentes interinos o vicepresidentes en el Poder Ejecutivo mientras se "recuperaba" en Veracruz de sus "enfermedades" o se iba a luchar contra pronunciados y ejércitos invasores, y cada vez que volvía a reasumir su mandato se celebraba como si fuera un mandato nuevo. Sin embargo, es erróneo sugerir que fue "once veces presidente".

ñados de las músicas para publicar el decreto", salieron de las Casas Consistoriales y desfilaron por "la Calle Principal, la de la Requeta, Nueva y Belén" a la vez que repicaron las campanas en todas las iglesias durante el paseo. A las once concurrieron a las Casas Consistoriales todas las autoridades locales para prestar el juramento a la Constitución ante el señor prefecto, y concluida esta ceremonia, se dirigieron todos a la iglesia parroquial a dar gracias. Por la tarde, para que la fiesta fuera verdaderamente popular, se organizó una corrida de toros "a un precio cómodo su entrada", y por la noche, ante las Casas Consistoriales iluminadas, tocaron "las músicas desde las ocho hasta las diez".[117]

El cumpleaños [*sic*] del caudillo

A las fiestas ocasionadas por las idas y venidas del general, los aniversarios de sus victorias militares y sus frecuentes posesiones de la presidencia, se sumaron tras su ascenso al poder en 1841, las celebraciones de su cumpleaños [su santo, en realidad], cada 13 de junio. Éste fue motivo de fiestas y bailes en 1842 [118] 1843, 1844, 1853 [119] 1854 [120] y 1855.[121] Si en algo difirieron estas fiestas de las demás fue en la manera que vino a caracterizar la celebración del santo del caudillo la organización de un baile al que pudieron acudir las élites de Xalapa. Sin embargo, no se trató de excluir a las masas de las celebraciones ya que se dispuso cada 13 de junio que "una or-

[117] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa correspondiente al año de 1843", vol. 55, *Actas de cabildo* de 22 de junio de 1843, pp. 104-109.

[118] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa [1842]", vol. 54, *Actas de cabildo* de 9 de junio de 1842, pp. 59-60.

[119] AHMX, "Libro de acuerdos del P. Ayuntamiento de Jalapa en el año del señor de 1853", *Actas de cabildo* de 6 de junio de 1853, pp. 135-143.

[120] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de esta ciudad de Jalapa del año de 1854", vol. 66, *Actas de cabildo* de 29 de mayo de 1854, pp. 73-75.

[121] AHMX, "Acuerdos del cuerpo en el año de 1855", vol. 67, *Actas de cabildo* de 1º de junio de 1855, pp. 76-77.

questa tocar[a] de ocho a diez de la misma noche" frente a las Casas Consistoriales, pidiéndose al vecindario que adornara "los frentes de las casas con cortinas y las iluminen de noche".[122]

Llegados a 1854 y en plena dictadura santanista, la organización de los bailes se había convertido en todo un arte. Para dar una idea más concreta de la seriedad con que llegaron a tomar las celebraciones de Santa Anna los miembros del Ayuntamiento, sirvan como ejemplo las actas del cabildo del 16 de enero. Aunque en este caso el baile no iba dirigido a festejar el santo del caudillo, que ya para aquel entonces lucía el título de Su Alteza Serenísima, pero para recibirlo, suponiéndose que debía llegar a Xalapa desde México a finales de mes, las actas nos permiten apreciar, de todas maneras, los detalles que se llegaron a tener en cuenta a la hora de organizar una fiesta santanista.

Se crearon once comisiones dentro del Ayuntamiento repartiendo a cada una de ellas una responsabilidad diferente en la organización del baile. Se describía a dichas comisiones de la siguiente manera: *1)* adorno de la sala de baile y ambigú, *2)* convite para el baile y recibimiento de las señoras, *3)* arreglo de los arcos de las calles y adornos, *4)* para fuegos artificiales, *5)* para la construcción y decoración de un globo, *6)* para disponer el convite en la casa de Santa Anna, *7)* para adorno de las Casas Consistoriales, *8)* comisión de asistir a la mesa con Su Alteza Serenísima, *9)* comisión de etiqueta, *10)* tesorería y *11)* para las composiciones poéticas.[123] Los preparativos llegaron, en este caso, a ascender a 444 pesos,[124] y para frustración del Ayuntamiento la fiesta no llegó a tener efecto ya que al descubrirse que el cacique Juan Álvarez se ha-

[122] AHMX, "Libro de acuerdos del P. Ayuntamiento de Jalapa en el año del señor de 1853", *Actas de cabildo* de 6 de junio de 1853, pp. 135-143.

[123] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de esta ciudad de Jalapa del año de 1854", vol. 66, *Actas de cabildo* de 16 de enero de 1854, pp. 5-8.

[124] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de esta ciudad de Jalapa del año de 1854", vol. 66, *Actas de cabildo* de 24 de enero de 1854, pp. 11-13.

bía sublevado contra Santa Anna, Su Alteza Serenísima se vio forzado a posponer su regreso a Veracruz.[125]

OTRAS FIESTAS

A todas estas fiestas santanistas, motivadas por las victorias militares del caudillo, sus triunfos políticos, sus idas y venidas y su santo, se han de añadir otras que, aunque menos frecuentes en su celebración, no dejaron de imprimir su huella en la vida de esa población xalapeña de las primeras décadas nacionales, que se encontró, repetidamente, colgando cortinas, encendiendo velas y presenciando desfiles en honor a Santa Anna.

Hubo la fiesta que se organizó para "la solemne colocación del retrato del E.S. Benemérito Presidente de la República Gral. D. Antonio López de Santa Anna" en las salas de cabildo del Ayuntamiento de Xalapa, obedeciendo el decreto expedido por la Junta Departamental del 29 de julio de 1843. Evidencia de que, llegados a la década de los cuarenta, no sólo eran las masas xalapeñas santanistas hasta la médula, sino que también lo eran las élites de la capital veracruzana, es que cuando el Ayuntamiento se encontró reaccionando al decreto del 29 de julio, no hizo falta que comisionaran a un pintor para que se apresurara a pintar el requerido retrato ya que Bernardo Sayago tenía en su casa "un cuadro [de Santa Anna] de buena pintura y adorno", el cual estaba dispuesto a vender o a prestar a la corporación.[126] Aunque la ceremonia de la colocación del cuadro se llevó a cabo durante las fiestas del aniversario del 11 de septiembre, de los que ya se ha hecho mención, merece tenerse en cuenta aparte por el mero hecho de que la

[125] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de esta ciudad de Jalapa del año de 1854", vol. 66, *Actas de cabildo* de 16 de marzo de 1854, pp. 34-37.

[126] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa correspondiente al año de 1843", vol. 55, *Actas de cabildo* de 10 de agosto de 1843, pp. 135-139.

mojiganga de 1843 difirió de las demás por incluir en ella el acto de la colgadura del mencionado retrato.

Por lo tanto, el 11 de septiembre de 1843, además de celebrarse la victoria de Tampico de la forma acostumbrada con cortinas, iluminación, misa de gracias y músicas, se incorporó a la festividad una ceremonia que empezó a las doce de la mañana en la que todas las autoridades de la comunidad (el Ayuntamiento, prefecto del distrito, general comandante del cantón, cura, guardianes, jueces, administradores [de correos, aduana y rentas], secretarios, miembros del gobierno departamental, de la junta de fomento, de la mercantil, jefes y oficiales sueltos de la guarnición, y "varias personas distinguidas y empleadas, subalternos de las oficinas de aquellos"), pasaron a la sala capitular de la corporación donde atestiguaron la colocación del cuadro después de que el presidente del Ayuntamiento pronunciara "un discurso análogo reseñando en él los importantes servicios prestados por S.E. que lo han hecho merecedor de los honores que se le han decretado". Después pasó la comitiva al corredor principal de las Casas Consistoriales, "a cuyo frente desfiló la columna de honor que formaron los cuerpos de que se compone el [...] cantón", dando fin al acto "un ambigú que fue servido a la concurrencia en una de las salas del mismo local", en el que figuraron refrescos por valor de 75 pesos más las botellas de licor fino y vino generoso con que contribuyeron dos de los miembros del Ayuntamiento.[127]

Hubo también una fiesta sonora para celebrar las bodas de Santa Anna y Dolores Tosta el 16 de octubre de 1844. De manera sorprendente quizá, la población xalapeña, que había atestiguado las honras funebres que se organizaron el 3 de septiembre en honor a Inés García de Santa Anna, la primera esposa del caudillo (cuyo fallecimiento mereció en Xalapa un día de luto con oración funebre en la iglesia parroquial, ceremonia cuyo coste llegó a ascender a 364 pe-

[127] AHMX, "Libro de acuerdos del ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa correspondiente al año de 1843", vol. 55, *Actas de cabildo* de 10 y 11 de septiembre de 1843, pp. 152-153 y 153-154 respectivamente.

sos),[128] se encontró, dos meses después, adornando las fachadas de sus casas, iluminándolas de noche, para tributarle a la nueva esposa de Santa Anna, "los honores que corresponden [...] al transitar por esta ciudad" de camino a El Encero.[129]

Y cuando el resto de la República se había ya levantado en armas contra el dictador a mediados de 1855, y Santa Anna se dio cuenta de que había llegado la hora de partir, la revolución de Ayutla cundiendo como jamás hubiera imaginado, se encontró que al menos en Xalapa y en el puerto de Veracruz, se le seguía festejando y queriendo como siempre. Santa Anna fue recibido por todo lo alto a su paso por Xalapa, rumbo a El Encero, el 11 de agosto de 1855. Las fachadas adornadas, arcos en las calles, carruajes librados para acompañar a Su Alteza Serenísma desde la garita de México a la de Veracruz, músicas y aclamación de las masas...[130] sería difícil para los xalapeños imaginar que no volverían a ver a su caudillo festejado hasta 1874, y que ya para aquel entonces sería un anciano desconocido que iba, envuelto en el anonimato, en el tren que iba de Veracruz a la ciudad de México.

El puerto, igual que la capital veracruzana, se esmeró en darle al caudillo jarocho una despedida de campeonato. A su esposa, Dolores, que se adelantó a Santa Anna, al llegar a Veracruz el 9 de agosto, la recibió el Ayuntamiento con los brazos abiertos mientras que repicaban todas las campanas de las iglesias de la ciudad y los cañones de la plaza, de la fortaleza de San Juan de Ulúa, y de los buques de guerra, fondeados en el puerto, la homenajearon con un saludo de 21 tiros.[131] El general fue recibido con los mismos

[128] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa [1844]", *Actas de cabildo* de 26 de agosto, 2 y 30 de septiembre de 1844, pp. 111-115, 115-118 y 131-133 respectivamente.

[129] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa [1844]", *Actas de cabildo* de 14 de octubre de 1844, pp. 138-140.

[130] AHMX, "Acuerdos del cuerpo en el año de 1855", *Actas de cabildo* de 10 de agosto de 1855, pp. 110-111.

[131] AHMV, c. 209, vol. 290, "Programa para el recibimiento de la Sra. Tosta de Santa Anna", p. 562, y "Sobre el recibimiento de la Sra. Dolores Tosta de Santa Anna", p. 564, ambos documentos fechados en Veracruz, 8 de agosto de 1855.

honores y partió el 16 de agosto como un héroe destinado a regresar, a quien el pueblo veracruzano le debía recuerdos de gloria y motivos de gratitud.

CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta las muchas fiestas que se organizaron en honor a Santa Anna no es tan difícil entender que llegara a convertirse en el héroe más idolatrado de Xalapa. Entre 1821-1822 los xalapeños lo celebraron siete veces. A partir de 1829, y con la excepción de esos años en que su estrella de la buena suerte dejó de brillar (1836-1838, 1845 y 1847-1852) se le festejó por los menos cuatro veces cada año, por los aniversarios del 11 de septiembre y del 2 de enero, en honor a su posesión de la presidencia, porque estaba en su ruta o porque fuera su santo.

En la resolución a la que llegó el Ayuntamiento de Xalapa, a principios de 1853, de pedir el inmediato regreso de Santa Anna quedaría expresado, con vigor, la manera en que después de tres décadas de celebrarlo habían llegado los xalapeños a considerarlo como "la persona capaz de consumar [la] noble moción" de terminar con "las diferencias que amenazan nuestra independencia".[132] Los xalapeños en su "generalidad confi[aban] en que sabr[ía] poner término a los males y desórdenes en que se halla sumida la Nación". Y en aquella ocasión fue tan sólo la noticia de que Santa Anna había desembarcado en el puerto lo que inspiró a que se repicaran las campanas "en todas las iglesias de la ciudad por largo tiempo", a que se dispararan "21 cañonazos de ordenanza" y a que las salvas de artillería dieran inicio a las demostraciones de júbilo correspondientes con los adornos y las iluminaciones de rigor.[133]

[132] AHMX, "Libro de acuerdos del P. Ayuntamiento de Jalapa en el año del señor de 1853", *Actas de cabildo* de 10 de febrero de 1853, pp. 36-37.

[133] AHMX, "Libro de acuerdos del P. Ayuntamiento de Jalapa en el año del señor de 1853", *Actas de cabildo* de 22 de marzo de 1853, pp. 75-76.

En Xalapa, y por ende, en Veracruz, esa mayoría humilde y analfabeta para quien los nombres de los políticos de la lejana capital eran tan sólo nombres, colgaba cortinas y encendía velas, y salía a ver los desfiles, a rezar en la iglesia y a bailar frente a las Casas Consistoriales con el mismo entusiasmo con que sus descendientes hoy adornan sus casas con banderas y salen a la calle el 15 y el 16 de septiembre, con paliacates, campanas y charros, para vitorear a México, la independencia, Hidalgo, Morelos y la Corregidora, orgullosos de que sus hijos desfilen por la avenida Ruiz Cortines, pasando enfrente del Palacio del Gobierno por la calle Enríquez rumbo a Los Berros. De la misma manera que pocos cuestionan la existencia de los Niños Héroes, consagrados en la ceremonia escolar de todos los lunes cuando se hacen los honores a la bandera, Santa Anna no podía ser otra cosa que ese *deus ex machina* al decir de Sierra, que Dios les había dado para salvaguardar la independencia y rescatar a la nación de sus enemigos domésticos y extranjeros. Además, a diferencia de los demás héroes patrios, como Hidalgo e Iturbide, Santa Anna estaba vivo y lo vieron, ora de paso por la villa, ora al frente de otra celebración, con las autoridades desviviéndose para hacerle grata su estancia en Xalapa. Es obvio por todo esto, que sus victorias siempre tuvieron más peso en la imaginación colectiva del pueblo xalapeño que sus derrotas. La mayoría, para no decir todos, festejó la liberación de las principales ciudades de Veracruz, el 11 de septiembre, el 2 de enero y la gloriosa victoria del 4-5 de diciembre de 1838 en la que Santa Anna perdió la pierna persiguiendo a los franceses. Derrotas como la de San Jacinto o la guerra contra Estados Unidos pasaron con el silencio y la poca reflexión que podían suscitar acontecimientos lejanos que poco influyeron en el día a día de los xalapeños. En 1855, la nación entera podía estar pidiendo la cabeza de Santa Anna, y en Xalapa dicha furia no era otra cosa que rumores distantes, incluso irrelevantes. Al héroe se le despedía con alegría, con el convencimiento de que, igual que antes, acabaría por volver.

Un estudio de la celebración de Santa Anna en la villa de Xalapa, de 1821-1855, no puede del todo explicar las razo-

nes sociológicas por las que cierta comunidad tuvo la necesidad, en su debido momento, de convertir a uno de sus héroes en una figura mesiánica a la que se debía tributar con regularidad. Sin embargo, lo que sí nos ofrece es la posibilidad de apreciar la manera en que Santa Anna se convirtió, sin lugar a dudas, en el Mesías de su ciudad natal. También nos permite entender, con base en la frecuencia con que se le festejó, la manera en que el ritual repetido de celebrarlo pasó a consagrar su fama como mito viviente en el que las masas pudieron, sin dificultad, encauzar todas sus esperanzas de que él, y nadie más, sería el que salvaría a la nación de sus numerosas crisis. Si bien para los santanistas de la capital, podía haber cierto maquiavelismo político cuando anunciaban en su periódico, *La Palanca,* que Santa Anna era el "defensor de la Nacionalidad de México. [El] Único General que en Tampico, Veracruz y Angostura ha medido su espada con españoles, franceses y anglo-sajones. [El] Único que ha dejado el bastón de la autoridad y ha salido de la patria por amor de la patria",[134] para los xalapeños todo lo que se decía era verdad porque ellos mismos lo habían celebrado, casi con insistencia, durante más de 30 años. Pudo ser, al decir de Sierra y desde la perspectiva de esta ribera del tiempo, que Santa Anna no salvara nada. Sin embargo, desde la perspectiva del pueblo xalapeño que lo celebró por sus triunfos militares y sus logros políticos, llegando a festejarlo cuando pasaba por la villa o era el día de su santo, no cabe la menor duda de que para ellos, Santa Anna sí fue el salvador de la patria, el que "empuñó con mano vigorosa el timón de la nave del Estado" siempre que hizo falta, "salva[ndo] [a la nación] de tan desecha[s] tormenta[s]", siempre dispuesto a volar "presuroso a salvarla del naufragio o a perecer con ella misma".[135]

[134] *La Palanca* (14 jun. 1849).

[135] AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de esta ciudad de Jalapa del año de 1854", vol. 66, *Actas de cabildo* de 14 de marzo de 1854, pp. 31-32.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AHMX Archivo Histórico Municipal del H. Ayuntamiento de Xalapa.
AHMV Archivo Histórico Municipal de Veracruz.

ALTAMIRANO, Ignacio Manuel
1984 *El Zarco. La navidad en las montañas.* México: Porrúa.

ANDREWS, Catherine
2001 "The Political and Military Career of General Anastasio Bustamante (1780-1853)". Tesis de doctorado en historia. Universidad de St. Andrews.

ANNA, Timothy E.
1998 *Forging Mexico.* Lincoln: Nebraska University Press.

ARCHER, Christon I.
1997 "Politicization of the Army of New Spain During the War of Independence, 1810-1821", en RODRÍGUEZ O., pp. 11-37.

ARCHER, Christon I. (coord.)
2000 *The Wars of Independence in Spanish America.* Wilmington: Scholarly Resources.

BEEZLEY, William H. y David E. LOREY (comps.)
2000 *Viva Mexico! Viva la Independencia! Celebrations of September 16.* Wilmington, Del.: SR Books.

BOCANEGRA, José María
1987 *Memorias para la historia de México independiente, 1822-1846.* México: Fondo de Cultura Económica, 3 vols.

CALDERÓN DE LA BARCA, Madame
1987 *Life in Mexico.* Londres: Century.

CLAYTON, Lawrence A. y Michael L. CONNIFF
1999 *A History of Modern Latin America.* Forth Worth: Harcourt Brace College Publishers.

Colección 1829
1904 *Colección de decretos correspondiente al año de 1829.* Xalapa: Tipografía del Gobierno del Estado.

Colección 1830

1904 *Colección de decretos correspondiente al año de 1830.* Xalapa: Tipografía del Gobierno del Estado.

Colección de leyes

1921 *Colección de leyes, decretos y circulares correspondientes a los años de 1832, 1833 y 1834.* Xalapa: Tipografía del Gobierno del Estado.

CONNAUGHTON, Brian F.

1995 "Ágape en disputa: fiesta cívica, cultura política regional y la frágil urdimbre nacional antes del Plan de Ayutla", en *Historia Mexicana,* XLV:2(178) (oct.-dic.), pp. 281-316.

1995a "La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente. Puebla (1827-1853)", en MATUTE, TREJO y CONNAUGHTON, pp. 223-250.

COSTELOE, Michael P.

1993 *The Central Republic in Mexico, 1835-1846. Hombres de Bien in the Age of Santa Anna.* Cambridge: Cambridge University Press.

1997 "The Junta Patriotica and the Celebration of Independence in Mexico City, 1821-1855", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos,* 13:1, pp. 21-53.

1998 "16 de septiembre de 1825: los orígenes del día de la independencia de México," en JÁUREGUI y SERRANO ORTEGA, vol. II, pp. 183-226.

CHOWNING, Margaret

1999 *Wealth and Power in Provincial Mexico. Michoacan from the Late Colony to the Revolution.* Stanford: Stanford University Press.

CHUST, Manuel y Víctor MÍNGUEZ (coords.)

en prensa *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847.* Castellón: Universitat Jaume I.

DARNTON, Robert

1985 *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History.* Nueva York: Vintage.

DAWSON, G.

1994 *Soldier Heroes. British Adventure, Empire and the Imagining of Masculinities.* Londres: Routledge.

DÍAZ DÍAZ, Fernando

1972 *Caudillos y caciques.* México: El Colegio de México.

DI TELLA, Torcuato S.

1973 "The Dangerous Classes in Early Independent Mexico", en *Journal of Latin American Studies,* 5:1, pp. 79-105.

1996 *National Popular Politics in Early Independent Mexico, 1820-1847.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

DOUGLAS, Mary

1982 *In the Active Voice.* Londres: Routledge and Kegan.

ECHEVERRÍA, Esteban

1986 *El matadero. La cautiva.* Edición de Leonor Fleming. Madrid: Cátedra.

FOUCAULT, Michel

1977 *Discipline and Punish: The Birth of Prison.* Hardmonsworth: Allen Lane.

FOWLER, Will

1996 "The Compañia Lancasteriana and the Elite in Independent Mexico, 1822-1845", en TESSERAE *Journal of Iberian and Latin American Studies,* 2:1, pp. 81-110.

1998 "El pensamiento político de los santanistas, 1821-1855", en JÁUREGUI y SERRANO ORTEGA, vol. II, pp. 183-226.

1998a *Mexico in the Age of Proposals, 1821-1853.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

2000 *Tornel and Santa Anna. The Writer and the Caudillo, Mexico, 1795-1853.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

2002 *Latin America, 1800-2000.* Londres: Arnold.

FOWLER, Will y Juan ORTIZ ESCAMILLA

2000 "La revuelta del 2 de diciembre de 1822: una perspectiva regional", en *Historias,* 47, pp. 19-37.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel

1985 *Cien años de soledad.* Madrid: Espasa-Calpe.

GONZÁLEZ PEDRERO, Enrique

1993 *País de un solo hombre: el México de Santa Anna.* Vol. I. *La ronda de los contrarios.* México: Fondo de Cultura Económica.

GOYTISOLO, Juan

1987 *Señas de identidad.* Barcelona: Seix Barral.

GUERRA, François-Xavier

1993 *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas.* México: Fondo de Cultura Económica.

HAMILL, *Jr.*, Hugh M. (comp.)

1965 *Dictatorship in Spanish America.* Nueva York: Alfred A. Knopf.

HANDELMAN, Don

1998 *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events.* Nueva York y Oxford: Berghan Books.

JARMAN, Neil

1997 *Material Conflicts. Parades and Visual Displays in Northern Ireland.* Oxford y Nueva York: Berg.

JÁUREGUI, Luis y José Antonio SERRANO ORTEGA (comps.)

1998 *Historia y nación.* Vol. II. *Política y diplomacia en el siglo XIX mexicano.* México: El Colegio de México.

JONES, Oakah L., *Jr.*

1968 *Santa Anna.* Nueva York: Twayne Publishers.

KARSTEN, Peter

1978 *Patriot-Heroes in England and America. Political Symbolism and Changing Values over Three Centuries.* Madison: University of Wisconsin Press.

KEEN, Benjamin y Keith HAYNES

2000 *A History of Latin America.* Boston y Nueva York: Houghton Mifflin Company.

KERSHAW, Ian

1992 *Hitler.* Londres y Nueva York: Longman.

KRAUZE, Enrique

1994 *Siglo de caudillos.* Barcelona: Tusquets Editores.

LECUNA, Vicente y Harold A. BIERCK (comps.)

1951 *Selected Writings of Bolivar.* Nueva York: The Colonial Press, 2 vols.

LUKES, Steven

1975 "Political Ritual and Social Integration", en *Sociology,* 9, pp. 289-308.

LYNCH, John

1973 *The Spanish American Revolutions, 1808-1826.* Londres: Weidenfeld and Nicholson.

1981 *Argentine Dictator: Juan Manuel de Rosas, 1829-1852.* Oxford: Clarendon Press.

1992 *Caudillos in Spanish America, 1800-1850.* Oxford: Clarendon Press.

LYNCH, John (coord.)

1994 *Latin American Revolutions, 1808-1826. Old and New World Origins.* Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

MATUTE, Álvaro, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.)

1995 *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa.

MUIR, Edward

1979 "Images of Power: Art and Pageantry in Renaissance Venice", en *American Historical Review,* 84, pp. 16-52.

Oficios

1823 *Oficios dirigidos al Soberano Congreso y Supremo Poder Ejecutivo de la Nación, por el Ciudadano General Santanna; que se imprime para que se imponga el Público de las sanas intenciones de este Jefe, y acontecimientos que le mueven a suspender sus operaciones militares.* San Luis Potosí: Imprenta del Ciudadano Estrada.

PAYNO, Manuel

1996 *Los bandidos de Río Frío.* México: Porrúa.

PAZ, Octavio

1978 *El laberinto de la soledad.* México: Fondo de Cultura Económica.

PLASENCIA DE LA PARRA, Enrique

1991 *Independencia y nacionalismo a la luz del discurso conmemorativo (1825-1867).* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, «Regiones».

PRIETO, Guillermo

1996 *Memorias de mis tiempos.* México: Porrúa.

Proceso

1926 *Proceso del ex General Antonio López de Santa Anna, acusándole de infidencia a la Patria.* México: Talleres Gráficos de la Nación.

RODRÍGUEZ O., Jaime E.

1998 *The Independence of Spanish America.* Nueva York y Cambridge: Cambridge University Press.

RODRÍGUEZ O., Jaime E. (coord.)

1997 *The Origins of Mexican National Politics.* Wilmington: Scholarly Resources.

RUNCIMAN, Walter Garrison (comp.)

1978 *Weber. Selections in Translation.* Traducción de Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

SERRANO MIGALLÓN, Fernando

1995 *El Grito de Independencia. Historia de una pasión nacional.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SIERRA, Justo

1991 *Obras Completas.* Vol. XII. *Evolución política del pueblo mexicano.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SKORUPSKI, John

1976 *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology.* Nueva York y Cambridge: Cambridge University Press.

TENENBAUM, Barbara A.

1985 *México en la época de los agiotistas, 1821-1857.* México: Fondo de Cultura Económica.

THOMPSON, Waddy

1847 *Recollections of Mexico.* Nueva York y Londres: Wiley and Putnam.

TURNER, Victor (coord.)

1982 *Celebration. Studies in Festivity and Ritual.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida

1993 "Un viejo tema: el federalismo y el centralismo", en *Historia Mexicana,* XLII:3(167) (ene.-mar.), pp. 621-631.

VÁZQUEZ MANTECÓN, María del Carmen

1997 *La palabra del poder. Vida pública de José María Tornel (1795-1853).* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

WARREN, Richard A.

2001 *Vagrants and Citizens. Politics and the Masses in Mexico City from Colony to Republic.* Wilmington: Scholarly Resources.

WOODWARD, Ralph Lee *Jr.*

1993 *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871.* Athens: University of Georgia Press.

ZÁRATE TOSCANO, Verónica

en prensa "Héroes y fiestas en el México decimonónico: la insistencia de Santa Anna", en CHUST y MÍNGUEZ, s.pp.

ZAVALA, Lorenzo de

1976 *Obras. Viaje a los Estados Unidos del Norte de América.* México: Porrúa.

LA COLONIZACIÓN BÓER EN CHIHUAHUA Y EL SUROESTE DE ESTADOS UNIDOS, 1903-1917

Lawrence Douglas TAYLOR HANSEN
El Colegio de la Frontera Norte

UNO DE LOS PROBLEMAS CENTRALES en la historia de México ha sido el de la colonización y la defensa de la inmensa región que abarcaban sus territorios del norte. Esta situación se volvió urgente para ser resuelta como consecuencia de la guerra entre México y Estados Unidos de 1846-1848 y la pérdida de más de la mitad de su territorio. Los gobiernos de la posguerra se vieron obligados a dirigir la atención al problema de mantener la integridad territorial de México y proteger al país contra la posibilidad de intentos adicionales por parte de Estados Unidos de extender sus fronteras todavía más hacia el sur.

En las décadas que siguieron a la lucha, el gobierno mexicano intentó implementar una variedad de medios para promover la colonización del norte como la manera más eficaz de detener el expansionismo estadounidense y de mantener su control sobre la zona. Los esfuerzos federales para poblar las regiones escasamente pobladas del norte, llegaron a su punto de desarrollo máximo durante el porfiriato (1876-1911), un fenómeno que el historiador Germán Carrera ha denominado "la colomanía".[1]

Fecha de recepción: 29 de abril de 2002
Fecha de aceptación: 14 de junio de 2002

[1] CARRERA, 1957, p. 609.

Una de las colonias fundadas en México durante ese periodo se destacaba de las demás por ser la única formada por inmigrantes provenientes del continente de África. Esta colonia, que se estableció en el estado de Chihuahua, estaba integrada por boers o *afrikaners*[2] que habían inmigrado de Sudáfrica por razones políticas. La inmigración de los boers a México encajaba bien con algunas ideas y políticas del régimen porfiriano en torno a la inmigración, a pesar de las obvias distinciones culturales entre este grupo de colonos y los mexicanos. Se sabía que los boers eran un pueblo agrícola que había tenido que luchar durante siglos para sobrevivir en un ambiente inhóspito. Por lo tanto, se consideraba que no tendría tanta dificultad en adaptarse a vivir en México, aun cuando fuera en las tierras áridas del norte del país, dado que las características geográficas de esta zona eran más o menos parecidas a las de sus regiones de origen.

El objetivo principal de este trabajo consiste en analizar las circunstancias en las cuales se dio lugar a este proyecto de colonización por parte de los inmigrantes boers en México y en el suroeste de Estados Unidos. Asimismo, se examinan las razones por el fracaso de la colonia en México y la dispersión de la mayoría de los colonos a otras regiones. Para fines de comparación, el trabajo concluye con un análisis de otros dos proyectos para el establecimiento de colonos extranjeros en México —los de los mormones y menonitas— que compartían ciertas características con los boers como grupos migratorios.

ORÍGENES DEL CONFLICTO ANGLO-BÓER Y LA DIÁSPORA *AFRIKANER*

Para comprender el contexto en el cual ocurrió la inmigración de los boers a México, conviene primero examinar los

[2] Los blancos de Sudáfrica cuya lengua materna es *afrikaans*, idioma derivado del holandés, alemán y francés. VAN JAARSVELD, 1961, pp. 10-11. Si bien la palabra bóer significa "granjero", en el contexto de la sociedad sudafricana de entonces, significaba más bien "terrateniente". PATTERSON, 1957, p. 6.

orígenes del pueblo *afrikaner*, las causas del conflicto entre los boers y británicos, así como las razones por su diáspora al fin de la segunda guerra anglo-bóer de 1899-1902.

El conflicto entre los boers y británicos se remontó al periodo de las guerras napoleónicas. En 1806, al apoderarse de la colonia holandesa del Cabo de Buena Esperanza, los nuevos gobernantes procedieron a transformar el territorio nuevamente conquistado en parte integral del imperio británico. Esta política incluía la introducción al territorio de colonos procedentes de las islas británicas, así como el proceso de implantar costumbres inglesas en el territorio, por todos los medios posibles: la designación de profesores británicos en las escuelas, la sustitución de los clérigos de la Iglesia Reformada Holandesa por sacerdotes presbíteros, etcétera. Con el tiempo, la nueva política se hizo sentir en todos los aspectos de la vida de la entidad, sobre todo en las áreas urbanas.[3]

Durante las últimas décadas del siglo XVIII, un nuevo tipo de colono se había formado en las zonas limítrofes de la colonia del Cabo. Como el historiador sudafricano F. A. Van Jaarsveld ha comentado:

> La carreta, el buey, el rifle, el caballo estuvieron vinculados inextricablemente con la vida del granjero [bóer], quien era el predecesor de la nación "bóer" o "*afrikaner*". El desarrollo de ciertas características, como el individualismo, fue estimulado por la situación del aislamiento en que se encontraban las granjas. Estas personas adquirieron fuertes rasgos de independencia, destreza, testarudez, la determinación para resistir el uso de la fuerza, así como un amor a la libertad y del *veldt* [pradera] con sus grandes espacios despoblados.[4]

Existían diferencias lingüísticas y culturales muy marcadas entre estos habitantes de las regiones más aledañas y los boers o *afrikaners* urbanizados del Cabo. Por lo tanto, era mucho más difícil que aquéllos se adaptaran a los cambios introducidos por los ingleses.

[3] VAN JAARSVELD, 1961, p. 13.
[4] VAN JAARSVELD, 1961, p. 11. Véase también WALKER, 1960, p. 35.

La abolición de la esclavitud en los dominios controlados por Gran Bretaña en 1834, constituyó uno de los factores culminantes en la decisión de los boers que habitaban las áreas poco pobladas del interior para inmigrar a otros territorios en el norte y este de la península sudafricana. La llegada de dos grupos de misioneros protestantes evangélicos durante este periodo —de la orden religiosa de los moravos y de la *London Missionary Society*—, con su predicación en torno a la igualdad de las razas y grupos sociales, también constituyó un fuerte ataque contra la esclavitud en la región del Cabo. Otros factores decisivos fueron una serie de sequías durante los primeros años de la década de 1830, así como la escasez de terrenos de cultivo y de pastizales.[5]

En noviembre de 1835, dos grupos de boers cruzaron el río Orange, se dirigieron hacia el norte y entraron a la región de la meseta alta, que estaba menos poblada. Algunos de estos "pioneros" se asentaron en la región entre los ríos Orange y Vaal. Al mismo tiempo, otros grupos de boers cruzaron la sierra Drakensberg y entraron a las tierras costeras de Natal. Durante 1836-1839, entre 10 000 y 12 000 boers siguieron a estos primeros grupos, como parte de un gran movimiento que llegó a ser denominado el *Great Trek*. Durante las siguientes décadas, hubo varios conflictos armados entre los boers y los pueblos indígenas de la zona, en los cuales aquéllos triunfaron.[6]

Los primeros esfuerzos de los boers para establecer repúblicas independientes fracasaron. La de Natalia, establecida por los *voortrekkers* (pioneros) en Natal, duró poco y su existencia se terminó con la derrota de los boers por los británicos en el combate de Congella en 1842. Después de este fracaso, la gran mayoría de ellos se mudó a regiones hacia el interior, en donde se realizó otro intento para fundar una república independiente. Éste también fracasó cuando los británicos anexaron todo el territorio de Natal hasta el río Vaal y derrotaron a los boers otra vez en Boomplaatz

[5] WALKER, 1960, pp. 76-79 y 82-84.
[6] WALKER, 1960, pp. 63-203 y GALBRAITH, 1963, pp. 176-182.

(1848). La nueva dependencia británica fue denominada la *Orange River Sovereignty.*[7]

Con el tiempo, otros grupos de boers se mudaron a esta región e incluso —en el caso de los *voortrekkers* más determinados— más hacia el norte, hasta la región del otro lado del río Vaal. A mediados del siglo XIX, estas regiones se convirtieron en dos repúblicas independientes: el *Orange Frij Staat* (Orange Free State) y la *Zuid-Afrikaansche Republiek* (South African Republic), popularmente conocida como Transvaal. La independencia de esta última entidad fue reconocida por Gran Bretaña mediante la Sand River Convention de 1852, y la del Orange Free State dos años más tarde, en 1854.[8]

No sólo fue la resistencia de los boers contra el dominio inglés y las diversas guerras del periodo que les unieron como un pueblo. Dado que todos eran calvinistas piadosos de la Iglesia Reformada Holandesa, la religión también les dio un sentimiento de unidad en este sentido. Algunos pertenecían al grupo de los *Doppers,* quienes se guiaban con base en una interpretación literal de la Biblia y un modo de vida sumamente austera. La Iglesia Reformada Holandesa administraba las escuelas primarias de los boers, su único medio de educación formal; también los sermones de sus *predikants* (reverendos) constituían el único tipo de reuniones entre las comunidades del *veldt.*[9]

El descubrimiento de diamantes a lo largo del río Vaal y en las colinas del Colesburg Koppie —que fue llamado posteriormente Kimberley en honor del secretario para las colonias británicas—, durante el periodo 1866-1870, fortaleció los argumentos de aquellos británicos que abogaban en favor de la expansión territorial de su país en Sudáfrica. En 1871, el jefe de la tribu de los *griquas,* el pueblo nativo que habitaba la región de Griqualand West, en donde se ubicaban los campos diamantíferos, pidió la protección de la corona inglesa contra los intentos por parte de los boers

[7] GALBRAITH, 1963, pp. 182-233 y BARTHORP, 1987, pp. 11-12.
[8] GALBRAITH, 1963, pp. 258-263 y 274-276.
[9] WALKER, 1960, pp. 54-58.

de ocuparla. La subsecuente anexión de este territorio al imperio no sólo encolerizó a los boers de Transvaal, sino que también los hizo sospechosos de los propósitos verdaderos de los británicos respecto a Sudáfrica en general.[10]

El gobierno imperial tenía como objetivo de largo plazo la creación de una federación de las colonias británicas y repúblicas boers. Ésta sería autónoma y gobernada por una jerarquía blanca, semejante a la de Canadá, establecida en 1867. Los boers, sin embargo, no estaban dispuestos a sacrificar la independencia por la que habían luchado tan duramente a lo largo del siglo XIX. Su desconfianza respecto a las intenciones de los británicos se mostró justificada en abril de 1877, cuando el gobierno inglés, aprovechándose de la lucha de facciones entre los *afrikaners* de Transvaal, y bajo el pretexto de la necesidad de defender el territorio contra los ataques de los zulúes, proclamó la anexión de la república al imperio.[11]

Durante ese mismo periodo, a finales de la década de 1860 y a lo largo de la de 1870, un sentimiento nacionalista *afrikaner* comenzó a surgir. Este movimiento culminó en 1879 con el establecimiento de la *Afrikaner Bond*, una organización político-religiosa, por el reverendo S. J. Du Toit y otros intelectuales boers del pequeño pueblo de Paarl, colonia del Cabo. La meta principal de este grupo consistía en estimular el orgullo cultural y la idea de unidad entre los *afrikaners* de toda Sudáfrica.[12]

La primera guerra anglobóer de 1880-1881 y sus resultados constituyeron un parteaguas decisivo en el desarrollo del nacionalismo *afrikaner*. La victoria obtenida por los boers de Transvaal contra las fuerzas británicas de Natal en los combates que culminaron con el triunfo decisivo de Majuba Hill, en febrero de 1881, hicieron aparecer a aquéllos como el enemigo que no era tan formidable y que podrían lograr algún día establecer su independencia. De confor-

[10] ROSENTHAL, 1970, pp. 25-68.

[11] THOMPSON, 1969-1971, vol. II, pp. 291-296 y PAKENHAM, 1991, pp. 488-489.

[12] VAN JAARSVELD, 1961, pp. 100-113, 156-171 y 210-213 y TEMPLIN, 1984, pp. 149-181.

midad con los términos de la Convención de Pretoria que puso fin al conflicto, el imperio británico concedió otorgar la autonomía completa a Transvaal, aunque retuvo el control de las relaciones externas de la República. El conflicto sirvió para unificar a los boers —tanto de Transvaal como del Orange Free State e incluso de la colonia del Cabo— en una lucha común.[13]

El descubrimiento de una veta de oro de una riqueza extraordinaria en la región de Witwatersrand, en Transvaal, en 1886, cambió radicalmente la situación interna de esta región y sus relaciones con Gran Bretaña. Para Transvaal, la industria de la minería del oro le dio ciertas ventajas y desventajas en sus relaciones con los británicos. Por un lado, le permitió salir de su condición de pobreza endémica; después de estar en condiciones de casi quiebra, a partir de aquel momento la Tesorería de Transvaal contaba con fuertes ingresos provenientes de impuestos sobre la nueva industria y los mineros. Por otro lado, sin embargo, la inmigración de *uitlanders,* o mineros extranjeros, en números cada vez más grandes, constituía un verdadero "caballo de troya". Como el presidente de Transvaal, Paulus Kruger, advirtió proféticamente a su pueblo, "en lugar de celebrar, ustedes deberían llorar, dado que este oro provocará en nuestro país un baño de sangre".[14]

Para finales de la década de 1880, la población de los *uitlanders* era doble del tamaño de la de los boers. Además, debido a sus caracteres individualista, urbana y materialista, la comunidad *uitlander* no pudo ser integrada fácilmente a la sociedad tradicional de los *afrikaners.* Entre 1882-1890, el gobierno bóer decretó una serie de leyes que lo hicieron casi imposible para que los extranjeros pudieran convertirse en ciudadanos. Los *uitlanders* estuvieron convencidos de que todas sus causas de disgusto con el gobierno de Transvaal respecto a la imposición de altos puestos, la falta de escuelas con el inglés como idioma de instrucción, entre otras quejas,

[13] RANSFORD, 1967, pp. 125-133; LEHMANN, 1972, pp. 306-307, y BARTHORP, 1987, pp. 19-43.

[14] Citado en FARWELL, 1976, p. 21. Véase también MARAIS, 1961, pp. 1-5.

podrían ser solucionadas si contaran con el derecho de votar.[15]

El acontecimiento conocido como el *Jameson Raid* polarizó todavía más a los grupos de extremistas entre los boers y los británicos. Cecil Rhodes (1853-1902), quien había hecho una fortuna en la minería de diamantes en Kimberley y quien se había convertido en el primer ministro de la colonia del Cabo en 1890, fue el instigador principal de esta conspiración *uitlander* contra el gobierno de Transvaal. Según el plan original, Rhodes contempló que una revuelta iniciada por el llamado *Reform Committee* (Comité de Reformas) de Johannesburgo, integrado por 60 miembros destacados entre los *uitlanders*, sería apoyada por un ataque lanzado simultáneamente desde el campamento Pitsani en la frontera entre Bechuanaland y Transvaal por un amigo, el doctor Leander Starr Jameson (1853-1917). Debido al carácter desunido de los *uitlanders*, la contemplada revuelta no ocurrió;[16] no obstante, a pesar de los intentos de Rhodes para detener a Jameson, éste entró a Transvaal el 29 de diciembre de 1895 con 400 policías pertenecientes a la *Chartered Company* de Rodesia, con otros 120 voluntarios procedentes del pueblo cercano de Mafeking. La fuerza invasora, cuyo objetivo consistió en capturar a Johannesburgo, fue interceptada tres días después (2 de enero de 1896) por algunos grupos de "comando" en Doornkop, cerca de aquella ciudad, y, tras una lucha breve, obligados a rendirse.[17]

La expedición de Jameson, aunque fracasó, significó para los boers que el peligro para su independencia y su modo de vida no fue sólo de carácter interno, sino también externo. Durante los siguientes cinco años se dedicaron a fortalecer su capacidad para defender Transvaal contra

[15] THOMPSON, 1969-1971, vol. II, p. 309; ROSENTHAL, 1970, pp. 230-247 y 312-313.

[16] VAN DER POEL, 1951, pp. 21-84; PAKENHAM, 1960, pp. 45-78; RHOODIE, 1967, pp. 19-34 y 45-84, y HOLE, 1973, pp. 25-152 y 203-224.

[17] VAN DER POEL, 1951, pp. 84-131; PAKENHAM, 1960, pp. 79-95, y HOLE, 1973, pp. 153-191.

cualquier ataque. Se construyeron varias fortalezas alrededor de Johannesburgo y los antiguos rifles Martini-Henry de los grupos de comando fueron remplazados con los de tipo Máuser. También se importaron de Francia y Alemania cañones de retrocarga Creusot y Krupp, que figuraban entre los más modernos y potentes de la artillería europea de aquella época. En el frente diplomático, se fortaleció la alianza entre las dos repúblicas boers. El acuerdo de asistencia militar mutua de 1889 fue reafirmado en 1897. El nuevo tratado estableció un consejo con la responsabilidad de proponer recomendaciones en torno a la creación de una unión federal entre las dos repúblicas. Al mismo tiempo, en la Colonia del Cabo, la expedición de Jameson acabó con la política de cooperación política entre los boers y británicos que Rhodes y el *Afrikaner Bond* habían intentado estimular.[18]

Las relaciones entre las repúblicas boers y Gran Bretaña se deterioraron rápidamente entre 1896 y el estallido de la guerra, en octubre de 1899. Sir Alfred Milner, quien fue designado gobernador de la Colonia del Cabo y *high commissioner* (alto comisario) para Sudáfrica en 1897, consideraba que existían únicamente dos alternativas: la adopción por el gobierno de Transvaal de un programa de reformas políticas para conceder el voto a los *uitlanders*, o que habría guerra. En lo personal, Milner consideraba que la posibilidad de que hubiera reforma política en Transvaal era muy remota. Una reunión entre Milner y Kruger llevada a cabo en Bloemfontein, la capital del Orange Free State, del 31 de mayo al 5 junio de 1899, así como otros esfuerzos para llegar a algún arreglo, se mostraron infructuosos. El 8 de septiembre, el gobierno de Transvaal se enteró del envío de 10 000 soldados británicos para ocupar posiciones en las fronteras de las repúblicas boers, así como el envío de un cuerpo de ejército por mar a Sudáfrica, como refuerzos adicionales. Para la tarde del 11 de octubre, al no acceder el gobierno británico al ultimátum bóer, en el cual se exigió

[18] PAKENHAM, 1960, pp. 97-101; MARAIS, 1961, pp. 147-148, y HOLE, 1973, pp. 236-240 y 277-279.

el retiro de estas nuevas tropas, las repúblicas y el imperio se encontraron en estado de guerra.[19]

Tanto los boers como los británicos pensaban, en un principio, que el conflicto sería relativamente corto. Aquéllos creían que los británicos podrían estar dispuestos a acceder a sus demandas después de una lucha breve, como había ocurrido en 1880-1881. No tomaron en cuenta, sin embargo, que, una vez comenzada la guerra en esta ocasión, los británicos mostrarían bastante tenacidad y determinación para seguir con la lucha hasta lograr la victoria. Algunos dirigentes boers también guardaban la esperanza de que en el evento, sus comandos derrotaran al ejército británico en algunos combates de carácter decisivo, existía la posibilidad de que una o más de las otras grandes potencias —particularmente Alemania y Austria-Hungría— intervinieran en la lucha.[20]

Aunque las fuerzas británicas en Natal ganaron algunos combates iniciales —los de Talana y Elandslaagte durante la primera semana del conflicto—, pronto tuvieron una serie de derrotas severas: las de Colenso, Stormberg y Magersfontein, a mediados de octubre de 1899, así como la de Spion Kop (22-23 de enero de 1900). El 11 de febrero, el mariscal Frederick Roberts, quien había llegado a Ciudad del Cabo a finales de diciembre de 1899 con refuerzos adicionales, inició una marcha rumbo a Bloemfontein. Para finales de febrero, la guerra había comenzado a girar en favor de los británicos. En el transcurso de su avance hacia el norte, la columna de Roberts logró acorralar al grupo bóer dirigido por Pieter Cronjé en Paardeberg, que resultó en la toma de 4 000 *burghers*[21] como prisioneros. Al mismo tiempo, la fuerza dirigida por el general Redvers Buller en Natal infligió una derrota aplastante a los boers que de-

[19] Marais, 1961, pp. 179-202, 263-284 y 317-322.

[20] Farwell, 1976, p. 38.

[21] En el combate, los *burghers* —que eran una especie de soldados-ciudadanos— obedecían en general de manera voluntaria y a menudo actuaban por completo bajo su propia iniciativa, sin recibir órdenes al respecto. Davitt, 1902, pp. 70-72; Viljoen, 1902, pp. 515-517, y Lee, 1985, pp. 40-43.

fendieron los cerros a lo largo del río Tugela, que obligó al grupo de comandos que cercaban a la guarnición británica de Ladysmith a abandonar el sitio.[22]

Después de la ocupación de Bloemfontein, Johannesburgo y Pretoria, aquellos jefes boers y sus fuerzas que rehusaron rendirse, adoptaron una táctica de guerra de guerrillas. El alto mando británico, con refuerzos de tropa adicionales, decidió adoptar una estrategia de contrainsurgencia que incluía la destrucción de las granjas de los boers, el uso de trenes blindados y fortines para proteger los ferrocarriles, la creación de fuertes columnas volantes de caballería para perseguir a los grupos de comando en el *veldt*, así como el establecimiento de campos de concentración para vigilar a la población civil. Gradualmente, los restantes grupos de boers fueron obligados a deponer las armas.[23]

Varios de los combatientes boers que habían sido encarcelados por los británicos en Santa Elena, Bermudas, Ceilán (Sri Lanka) e India, se negaron a aceptar las estipulaciones del tratado de paz, firmado en Vereeniging a finales de mayo de 1902, que les obligaban a prestar juramento de lealtad hacia el imperio británico. Algunos de estos hombres habían sido *kommandantes* (comandantes) o habían ocupado importantes cargos administrativos en los gobiernos de Transvaal y del Orange Free State. Entre este grupo también había varios granjeros pobres, medieros o personas quienes habían perdido el derecho de poseer terrenos. En muchas regiones, los combates y las exigencias de las campañas militares habían ocasionado la destrucción de granjas y propiedades. En 1903, una sequía prolongada se agregó a los problemas que tuvieron estos granjeros para que se recuperaran de las condiciones difíciles provocadas por la lucha.[24]

Una porción de los boers desplazados por el conflicto se mudó a otras regiones de África, como Angola, Kenia, Zam-

[22] FARWELL, 1976, pp. 194-234.

[23] REITZ, 1970, pp. 108-109 y 115 y LEE, 1985, pp. 60-62, 136, 141-157 y 162-190.

[24] REITZ, 1970, p. 322; FARWELL, 1976, p. 442, y DU TOIT, 1991, pp. 79-80.

bia y Rodesia (Zimbabwe), mientras que otros fueron a vivir en Europa. Algunos optaron por tratar de restablecerse en América. La más grande de las colonias boers americanas fue la de la provincia sureña de Chubut, Argentina, adonde llegaron alrededor de 800 boers entre 1902-1905.[25]

El establecimiento de una colonia en Chihuahua

Algunos emigrados boers también consideraron las posibilidades de establecer colonias para ellos y sus familias en alguna parte de América del Norte. Dos de los jefes boers desterrados que exploraron esta alternativa fueron los ex *kommandantes* Willem Didrick Snyman y Benjamin Johannes Viljoen.

Al estallar la guerra en octubre de 1899, Willem Snyman, residente de la colonia del Cabo, con algunos parientes y amigos en colonia del Cabo y Natal, se trasladaron al norte para unirse a los grupos de comando de las repúblicas boers. Tuvo un papel destacado en el combate de Magersfontein, así como otras campañas de la lucha. Se refugió en Estados Unidos antes de la conclusión de la guerra. No juzgó prudente regresar a Sudáfrica después de la firma del tratado de paz, dado que el gobierno británico había ordenado el encarcelamiento y deportación a campos de concentración en Bermudas de aquellos habitantes de las colonias del Cabo y Natal que habían combatido en el ejército bóer.[26]

Viljoen también era originario de la colonia del Cabo, en donde nació en 1868. A diferencia de Snyman, fue educado en Transvaal, adonde su familia había inmigrado cuando todavía era muy joven. Como adulto, fungió durante un tiempo como policía en Krugersdorp, y en 1895, colaboró

[25] Hacia finales de la década de 1930, dos tercios de estos inmigrantes se repatriaron a Sudáfrica. Farwell, 1976, p. 442; Du Toit, 1991, pp. 79-81, y Du Toit, 1998, pp. 31-34.

[26] Aunque se proclamó una amnistía general en 1906, Snyman se mantuvo firme en su decisión de no regresar a su país natal, *El Paso Herald* (15 oct. 1902) y Du Toit, 1995, pp. 4 y 14-15.

en la captura de los miembros de la expedición de Jameson. Por sus servicios en esta acción, Viljoen fue ascendido al puesto de comandante de la milicia y comandante especial de los *burghers* del distrito de Johannesburgo. Fue elegido poco después como representante para Johannesburgo en el *volksraad* (parlamento), votó en favor de declarar la guerra contra Gran Bretaña. Mostró sus dotes como jefe militar en los combates de Ladysmith, Colenso, Vaalkrantz, Spion Kop, Pondrift y Johannesburgo. Tomado prisionero a finales de enero de 1902, como resultado de una emboscada tendida por los británicos cerca de Lydenburg, fue encarcelado en la isla Santa Elena hasta la firma del tratado de paz. Al no querer vivir bajo el dominio inglés, Viljoen optó por unirse con Snyman y otros boers en Estados Unidos.[27]

En abril de 1901, Snyman y su hijo mayor Gerhardus Cornelius visitaron al vicepresidente Teodoro Roosevelt en su residencia particular en Oyster Bay, Long Island.[28] Debido a que era de ascendencia holandesa y tenía experiencia personal en el combate, Roosevelt había expresado en varias ocasiones su admiración hacia los boers en su lucha desigual contra un enemigo mucho más fuerte. Sin embargo, creía que una victoria británica resultaría en el establecimiento de una paz duradera en Sudáfrica. Señaló que el gobierno inglés había mantenido una política de neutralidad durante la guerra entre Estados Unidos y España en 1898. Aunque varios miembros de su propio partido, los republicanos, se unieron con los demócratas para aprobar en el Congreso una resolución en favor de los boers, resistió cualquier sugerencia respecto a la posibilidad de que Estados Unidos interviniera en la lucha. También evitó hablar públicamente contra el gobierno británico.[29]

[27] VILJOEN, 1902, pp. 88-99; VILJOEN, 1906, parte I, pp. 43-57 y parte II, pp. 51-63 y 270-290. Entrevista con el general Viljoen, publicada en RIVERO, 1911, p. 38.

[28] Vicepresidente Theodore Roosevelt a Theodore Roosevelt, hijo, 9 de abril de 1901, en ROOSEVELT, 1951, vol. III, pp. 47-48.

[29] Roosevelt a William Wirt Kimball, 9 de enero de 1900; a Walter Gordon Cumming y a John St. Loe Strachey, 27 de enero de 1900; a Frede-

Sea como fuere, Roosevelt estaba dispuesto a hacer todo lo posible para proporcionar asilo a los refugiados boers. Facilitó sus trámites migratorios para entrar a Estados Unidos. Es posible que también haya aconsejado a Snyman y a los otros boers emigrados que intentaran buscar terrenos adecuados para la colonización en las regiones escasamente pobladas de Texas y el suroeste, así como en México. Marshall Bond, abogado destacado de Nueva York, también mostró interés en sus planes. Bond y un amigo, E. Reeve Merritt, se convirtieron en asesores jurídicos de los boers.[30]

A Snyman, en particular, le interesaba la idea de buscar un sitio apropiado en México. Bond y Merritt le aseguraban que se podría comprar terrenos en México a un precio más económico que en Estados Unidos. Snyman también tenía miedo de que, en caso de que él y los otros boers permanecieran en Estados Unidos, el gobierno británico podría pedir su extradición.[31]

En octubre de 1902, Snyman, acompañado por Bond y Merritt, emprendió un viaje rumbo a la ciudad de México con el objetivo de plantear ante el gobierno del presidente Porfirio Díaz un proyecto para el establecimiento de una colonia. Aunque llevaba una carta de presentación para Díaz firmada por Roosevelt, al llegar a la capital los hombres no se entrevistaron personalmente con Díaz, sino con el secretario de Hacienda, José Ives Limantour.

El gobierno de Díaz expresó interés en el proyecto de Snyman, dado que encajaba bien con sus propios planes y política respecto a la colonización y desarrollo de la nación. Seguían vigentes las antiguas ideas liberales que databan de la época de José María Luis Mora en torno a lo que se requería para que el país progresara. Desde finales del virrei-

---

rick Courtney Selous, 7 de febrero de 1900; a William Sheffield Cowles y Cecil Arthur Springs Rice, 2 de marzo de 1900; a Theodore Roosevelt, hijo, 9 de abril de 1901, y a Cecil Arthur Spring Rice, 3 de julio de 1901; en ROOSEVELT, 1951, vol. II, pp. 1131, 1142-1146, 1175-1177, 1208-1209, y vol. III, pp. 47-48 y 107-109.

[30] "Viljoen", 1910, p. 14 y BOND, 1969, pp. 79-80.

[31] *El Paso Herald* (15 oct. 1902); Joan B. Olk, "The Boers in the Southwest", 1º de mayo de 1953 (texto mecanuscrito), p. 1, en EPPL, SRR.

nato, cuando el viajero alemán Alejandro von Humboldt había escrito su *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*, el primer análisis geográfico detallado del país, se aseguraba que en México existían cantidades enormes de recursos naturales que podrían ser explotados por manos hábiles y laboriosas para el beneficio de la nación en general. Dado que en México se carecía de brazos para trabajar, se razonaba que había que traerlas de fuera. El problema del desarrollo, según Justo Sierra, uno de los estadistas más destacados del porfiriato, "sólo podía corregirse con grandes cantidades de hierro ministrado en forma de ferrocarriles y grandes dosis de sangre fuerte, ministrada en forma de inmigración".[32]

Se consideraba que el problema en torno a la escasez de habitantes era particularmente grave en las zonas limítrofes del norte de México, en donde, a inicios del porfiriato, aún podían hallarse áreas muy poco pobladas.[33] Algunos mexicanos señalaban que era peligroso el intento de asentar a extranjeros —sobre todo estadounidenses— en las zonas fronterizas del norte del país.

En general, se pensaba que los inmigrantes debieran provenir de Europa, particularmente de países como Bélgica y Alemania. Algunas personas, especialmente entre los conservadores, aseveraban que los inmigrantes de origen latino, como los franceses, españoles e italianos, podían ser los más indicados. Argumentaban que no sólo eran más adaptables a la cultura y a las condiciones en México, sino también podían servir como un contrapeso a la influencia estadounidense, sobre todo en las regiones fronterizas del norte.[34]

Algunas de las personas que abogaban en favor de la inmigración extranjera a México argumentaban que era más importante estimular la inmigración de personas que po-

[32] Citado en HALE, 1991, p. 386. Véase también GONZÁLEZ NAVARRO, 1993-1994, vol. II, pp. 59-71.

[33] GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, 1966, vol. II, p. 37.

[34] GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, 1956, p. 140 y GONZÁLEZ NAVARRO, 1993-1994, vol. II, pp. 151-163 y 189-196.

drían trabajar en las área rurales en lugar de las ciudades.[35] Uno de los más destacados promotores de esta idea fue el ingeniero Roberto Gayol y Soto (1857-1936). En 1906, Gayol publicó el estudio titulado *Dos problemas de vital importancia para México: la colonización y el desarrollo de la irrigación*, en el cual opinaba que el gobierno debía intentar reclutar granjeros de regiones como el norte de Italia, de España, de Polonia y de Sudáfrica.[36]

Limantour consideraba que la propuesta de Snyman constituía una oportunidad para poner en práctica el tipo de proyecto colonizador propuesto por Gayol y otros. Por ende, le aseguró que le prestaría apoyo para la realización de sus planes. Entre tanto, el presidente de los Ferrocarriles Nacionales puso al servicio de Snyman y sus asesores estadounidenses, uno de sus carros *pullman* para que pudieran realizar un recorrido por Michoacán, Chihuahua y otros estados en busca de posibles sitios para el establecimiento de la colonia. Durante el recorrido, Snyman se fijó, particularmente, en algunos terrenos en las cercanías de Santa Rosalía, del distrito de Camargo, Chihuahua. Las características de clima y topografía de la zona, que tenía una extensión de aproximadamente 162 000 ha de terrenos de cultivo y pastizales, se asemejaban a las de las tierras natales de los boers en Sudáfrica.[37]

Entre tanto, Viljoen había realizado su propio recorrido con el mismo propósito por varios estados de Nueva Inglaterra y del oeste de Estados Unidos. En enero de 1903, se reunió con Snyman en El Paso, Texas, para emprender juntos otro viaje a México. Durante la última quincena de

[35] De hecho, la gran mayoría de los inmigrantes extranjeros a México, durante las últimas dos décadas del porfiriato, se asentó en las ciudades. GONZÁLEZ NAVARRO, 1993-1994, vol. II, p. 201.

[36] Unos quince años antes (1891), la Secretaría de Fomento había propuesto un plan para traer egipcios y boers a México, pero no se llevó a cabo. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, 1956, p. 146; GONZÁLEZ NAVARRO, 1960, p. 29, y GONZÁLEZ NAVARRO, 1990, p. 163.

[37] Marshall Bond a su esposa Amy, 18, 19, 21, 23 y 27 de octubre de 1902, en BOND, 1969, pp. 84-87; *El Paso Herald* (25 oct. 1902); *El Correo de Chihuahua* (13 y 28 ene. 1903), y *El Paso Herald* (15 ene. 1903).

aquel mes, se entrevistaron personalmente con el presidente Díaz. Aunque éste comprendía que los boers no contaban con mucho capital, les informó que el gobierno no estaba en condiciones de prestarles, en forma de crédito, los 500 000 pesos que necesitaban para la compra de los terrenos que Snyman había visto en Chihuahua. El presidente les aconsejó que inspeccionaran algunos terrenos baldíos que pertenecían al gobierno federal en el valle del Yaqui en Sonora.[38]

El secretario de Gobernación, Ramón Corral arregló la visita de Snyman, Viljoen y un tercer bóer, W. Malan, a Sonora. Corral dio instrucciones a Luis Emeterio Torres, el gobernador sonorense, de que se hiciera todo lo posible para que la visita tuviera éxito, dado que "no hay colonos que nos convengan como éstos". Torres, a su vez, asignó a un agente, Francisco Muñoz, para que llevara a los boers en un recorrido durante la segunda semana de febrero de 1903 por los pueblos de Médanos, Cócorit, Vícam, Torin y Bácum del valle del Yaqui. La visita, que duró diez días, terminó con un banquete en Guaymas.[39] Después de inspeccionar los terrenos disponibles, Snyman y Viljoen se quedaron impresionados con el clima y el tipo de suelo de la región, así como de la hospitalidad de los sonorenses. Consideraban, sin embargo, que los terrenos ofrecidos eran demasiado boscosos y que habría que invertir mucho dinero y trabajo para que estuvieran en condiciones de ser cultivados o utilizados como pastizales. Snyman y Viljoen concluyeron que los terrenos que habían visto en Chihuahua constituían la mejor opción.[40]

Entre tanto, intentaron reunir fondos adicionales en Estados Unidos. En algunas ciudades que visitaron, impartieron conferencias públicas sobre la historia de los boers

[38] *El Paso Morning Times* (15 ene., 8 feb. 1903) y *El Paso Herald* (9 feb. 1903).

[39] Correspondencia entre Corral, Torres y Muñoz, del 9 al 11 de febrero de 1903; en AHGES, *Ejecutivo*, leg. 1869, exp. 8, documentos sin foliación.

[40] *El Paso Morning Times* (8 feb. 1903) y *El Paso Herald* (9 feb. 1903).

y su lucha contra los británicos. Viljoen obtuvo dividendos por la publicación de dos libros sobre su participación en la guerra, titulados *My Reminiscences of the Anglo-Boer War* (1902) y *An Exiled General* (1906). En 1904, Viljoen, Snyman y un grupo de alrededor de 200 boers, participaron —con un número aproximadamente igual de veteranos británicos de la guerra— en el espectáculo llamado *Fillis Boer Circus*, en el cual los dos grupos representaron algunos combates de aquella contienda como parte de la St. Louis Louisiana Purchase Exposition.[41]

Finalmente, a finales de 1903, los boers firmaron un contrato de colonización con el gobierno federal. Éste les ofreció un crédito de 50 000 dólares (100 000 pesos) como anticipo para la compra de 83 000 acres (33 615 ha) en terrenos de la ex hacienda Santa Rosalía, que anteriormente había pertenecido a la familia Álvarez. Dicha hacienda se ubicaba en las inmediaciones de Meoqui en el distrito de Camargo, Chihuahua, en un punto cercano a la confluencia de los ríos Conchos y San Pedro. Snyman también obtuvo un crédito por 150 000 dólares (300 000 pesos) del Banco Agrícola e Hipotecario de México, al utilizar los terrenos de la hacienda como fianza. Los intereses fueron fijados en 6% anual, con un plazo de 25 años para pagar la totalidad de la deuda. Los boers consiguieron un préstamo adicional de 5 000 dólares (10 000 pesos) de la Compañía del Ferrocarril Central.[42]

Snyman se comprometía a traer 50 familias, o un mínimo de 500 personas, al término de un plazo de tres años a partir de la fecha en la cual se firmó el contrato. Los colonos tendrían

[41] *El Paso Morning Times* y *El Paso Herald* (9 feb. 1903); nota dedicatoria de Viljoen, en VILJOEN, 1906, p. 6 y BOND, 1969, p. 91.

[42] Contrato celebrado entre el C. General Manuel González Cosío, Secretario de Estado y del Despacho de Fomento, Colonización e Industria, en representación del Ejecutivo Federal, y los Sres. Licenciados Rafael Pardo y Agustín M. Lazo, como apoderados del Sr. Guillermo Didrick Snyman, para el establecimiento de colonias agrícolas en el Estado de Chihuahua, 29 de diciembre de 1903, en *Diario Oficial de la Federación* (5 ene. 1904), pp. 55-58. Véanse también *El Correo de Chihuahua* (5 y 12 mayo y 26 jun. 1903); *El Paso Herald* (11 ene. 1904); *El País* (15 sep. 1904), y *El Imparcial* (11 ene. 1905).

que pagar los gastos de traslado a la colonia desde sus lugares de origen, así como los costos de la lotificación de sus terrenos. Sin embargo, se permitía el reparto de los terrenos entre las familias boers que llegaran. Los colonos también estarían exentos del pago de todo tipo de impuestos durante un periodo de diez años, con excepción de los impuestos municipales y de timbres. Los inmigrantes también estarían exentos del pago de aranceles para la importación de herramientas agrícolas y de sus pertenencias individuales.[43]

También estaban exentos del servicio militar, a menos que México fuera invadido por las fuerzas de alguna nación extranjera. De acuerdo con el artículo 12 de la Ley de Colonización del 15 de diciembre de 1883, al ocupar los terrenos en Chihuahua, los boers deberían manifestar su deseo de conservar o cambiar su nacionalidad. Se esperaba que los concesionarios o encargados del proyecto de colonización —en este caso Snyman y Viljoen— se encargarían de asegurar que, con el tiempo, todos los colonos se convertirían en ciudadanos mexicanos.[44]

Una vez que se hubo formalizado la concesión, las familias boers procedieron a trasladarse a la región. El Ferrocarril Central facilitaba su transporte desde El Paso hasta la colonia, llamada Humboldt, ubicada a 20 km al este de la estación Ortiz. Antes de entrar a México, cada jefe de familia compró en Estados Unidos las cosas consideradas como esenciales para la operación de una granja: un vagón con herramientas agrícolas, algunos tiros de caballos y una vaca. Entre tanto, Snyman realizó los trámites necesarios para la importación de las herramientas agrícolas, que fueron adquiridas en el este de Estados Unidos e importadas a México por medio de la aduana de Ciudad Juárez.[45]

En un principio, el desconocimiento del idioma español, por parte de los boers, constituía cierto impedimento para comunicarse con los habitantes locales. Al bajarse de los

[43] "Contrato...", 29 de diciembre de 1903.

[44] "Contrato...", 29 de diciembre de 1903 y *El Paso Herald* (28 nov. 1903 y 11 y 15 ene. 1904).

[45] *El Paso Herald* (26 jun., 30 jul. y 18 sep. 1903).

trenes, los colonos tuvieron que recurrir al uso de señas para llegar al sitio en donde se ubicaban los terrenos de la colonia. No obstante, algunos boers hablaban varios idiomas y esta habilidad lingüística les permitía aprender el español con cierta facilidad.[46] Es probable que los jóvenes aprendieran los idiomas mucho más rápido que los de más edad. Por ejemplo, Viljoen, cuando asesoró a Madero durante el sitio de Ciudad Juárez (15 de abril al 10 de mayo de 1911), fue auxiliado por Jack Malan, otro bóer que era su ayudante, quien actuó como intérprete en sus discusiones con los otros militares rebeldes. Viljoen también contaba con los servicios de un intérprete cuando fungió como el comisionado oficial del gobierno federal en las negociaciones de paz con los indios yaquis de 1911-1912.[47]

Los boers retuvieron los servicios de los vaqueros mexicanos que habían trabajado para los antiguos dueños de la hacienda Santa Rosalía. Varios campesinos mexicanos también se unieron a la fuerza laboral de la colonia. Es probable que éstos fueran medieros pobres que trabajaban durante ciertas temporadas como jornaleros agrícolas, como en el caso de las colonias mormonas establecidas en el noroeste de Chihuahua durante las décadas de 1880-1890, mencionadas más adelante.[48]

Después de unos meses, los terrenos se encontraban listos para la siembra del trigo. Durante aquellos días en los cuales los hombres no podían trabajar en los campos por el mal tiempo, se mantenían ocupados con la construcción y el mantenimiento de las casas, los establos y los corrales. Las mujeres, por su parte, se ocupaban del cultivo de los jardines y campos de verduras, así como de dar de comer a las

[46] MALUY, 1977, p. 100.

[47] *El Paso Morning Times* (30 mayo 1911); Viljoen al general Luis Espinosa, general de la tribu yaqui, 7 de marzo de 1912, en AGN, *FIM*, c. 29, exp. 805-2, h. 022450; extractos de un artículo de C. J. Viljoen, hermano de Benjamin Viljoen, publicado originalmente en *Die Huisgenoot*, junio de 1948, en BOND, 1969, p. 92.

[48] *El Imparcial* (11 ene. 1905); artículo de C. J. Viljoen, en BOND, 1969, p. 92 y LLOYD, 1987, p. 102.

aves de corral. En sus ratos libres, tejían prendas de vestir y cobertores para las camas. Es de suponerse que las mujeres colonos también fungían —al igual que en el caso de las familias boers de Sudáfrica— como administradoras de los asuntos de la granja, principalmente cuando sus esposos estaban de viaje. Sus responsabilidades también incluían la supervisión del personal mexicano que ayudaba en las tareas relacionadas con los campos de cultivo y la casa.[49]

Con el tiempo, otras familias se incorporaron a la colonia. Viljoen, quien había regresado a Sudáfrica por más inmigrantes, partió de Ciudad del Cabo rumbo a México el 4 de noviembre de 1903, con un grupo de diez familias. Henning Van Aswegin, quien estaba comprometido para casarse con la hija de Snyman, llegó en febrero de 1904 con diez familias adicionales. Para la primavera de 1904, menos de un año después de haber sido fundada la colonia, ésta ya contaba con un total de 37 familias.[50] Las cosechas de trigo del verano de aquel año fueron abundantes y, durante un tiempo, la colonia prosperaba.[51]

La migración a Nuevo México

Para 1905, Benjamin Viljoen había perdido toda esperanza de poder establecerse permanentemente en Chihuahua. En noviembre de aquel año, viajó hasta El Paso con el fin de examinar otros sitios en aquella región. Después de examinar un par de propiedades, una en el valle de El Paso y otra hacia el noroeste, compró, en diciembre de 1906, dos parcelas, de 304 ha en total, en las cercanías de Chamberino, del valle de La Mesilla, Nuevo México.[52]

El abandono de la colonia en Chihuahua por la familia Viljoen se debió a las inundaciones de los ríos Conchos y

[49] *El Correo de Chihuahua* (23 jul. 1903); Patterson, 1957, p. 22, y Walker, 1960, pp. 45-46.

[50] *El Paso Herald* (26 jun., 30 jul. y 28 nov. 1903); *El Correo de Chihuahua* (5 y 12 mayo y 23 jul. 1903), y Lister y Lister, 1966, p. 191.

[51] *El País* (12 ago. 1904).

[52] *El Paso Herald* (24 nov. 1905).

San Pedro como resultado de las fuertes lluvias del invierno anterior. Otros colonos también se vieron obligados a abandonar sus terrenos y mudarse a las regiones mineras de Chihuahua en busca de empleo. La migración de Viljoen y su familia, en particular, también se debió a su preocupación de no poder quedarse como dueños legítimos de los terrenos que habían comprado. En parte, este problema se derivaba de la estipulación del gobierno mexicano de que los inmigrantes boers debían naturalizarse mexicanos para poder ser reconocidos como titulares de sus propiedades. La posición de los boers como "propietarios" era precaria, dado que todavía no habían pagado lo que debían de las deudas que habían contraído para la compra de los terrenos. Además, en vista de que a los boers no les agradaba la idea de ser "sujetos" de alguna nación en particular, ni estaban seguros de que pudieran adaptarse con éxito a la región en que habían establecido la colonia, no estaban dispuestos a optar por la ciudadanía mexicana.[53]

Dos años después de la fundación de la colonia Chamberino, en 1908, entre 20 y 30 familias boers se encontraban establecidas en comunidades ubicadas en los dos lados de la frontera. La colonia Chamberino incluía a Benjamin Viljoen, su padre, Wynand Johannes Viljoen, y el resto de su familia; Gerhardus Adolphus Zacharias Snyman, el hermano del general Snyman, con su familia; así como familias amigas de estos dos grupos. Otras seis familias que habían inmigrado originalmente a Chihuahua con Snyman, se reubicaron en Fabens, Texas, a 50 km al sureste de El Paso. Únicamente el general Snyman y su familia permanecieron en Chihuahua, en el rancho llamado La Regina, que el jefe bóer había comprado en Meoqui, cerca de la colonia original.[54]

[53] *El País* (16 nov. 1905); *El Paso Herald* (24 nov. 1905); Almada, 1945, p. 129, y Lister y Lister, 1966, pp. 191-192. Viljoen se convirtió en ciudadano estadounidense en enero de 1909, mientras que Snyman conservó su ciudadanía británica, a raíz de que era originario de la Colonia del Cabo. "Viljoen" 1910, p. 13 e Iturbide, 1941, p. 169.

[54] "Viljoen", 1910, p. 13 y Maluy, 1977, pp. 98-99.

Para entonces, la red ferroviaria en la región fronteriza se encontraba suficientemente desarrollada para permitir visitas sociales entre los integrantes de varias colonias. Por lo general los boers se casaban entre sí, aunque las parejas no siempre se formaban con miembros del mismo grupo étnico. Por ejemplo, dos de los hijos menores de Willem Snyman —Héctor y Henning (Enrique) Snyman— contrajeron nupcias con muchachas mexicanas de la región, Rosaura Valenzuela Reza y Evalina Liceaga. Si bien los boers intentaban mantener la cohesión social y cultural de su grupo étnico, no eran exclusivistas en su trato con aquellas personas que no formaban parte de sus comunidades. De acuerdo con testimonios de la época, eran hospitalarios con los visitantes; también se llevaban bien con sus empleados mexicanos y con los habitantes locales.[55]

Viljoen y los demás colonos boers del valle de La Mesilla se convirtieron en prósperos granjeros y ganaderos de la región, principalmente debido al uso de técnicas de riego. Viljoen también ocupó una serie de cargos públicos en Nuevo México: el de administrador de correos de Chamberino, presidente del *Western Mesilla Valley Farmer's Union* y coronel de la Guardia Nacional del Territorio. A mediados de abril de 1911, también formó parte de una delegación, con George Curry, Albert Bacon Fall, J. Y. Hewett y H. B. Ferguson, que fue enviada a Washington, D. C., para pedir al Congreso que Nuevo México fuera elevado a la categoría de estado.[56]

Después de su regreso de Washington, Viljoen, acompañado del capitán Jack Malan, uno de sus antiguos ayudantes durante la guerra sudafricana, y otro bóer llamado Daniel de Villiers, se unieron a las fuerzas insurrectas dirigidas por Francisco I. Madero, que habían comenzado a sitiar a Ciudad Juárez a partir del 15 de abril. En reconocimiento de su amplia experiencia militar, Madero nombró a Viljoen su

[55] "Viljoen", 1910, pp. 13-14; *El Paso Morning Times* (24 dic. 1911); Rivero, 1911, pp. 38 y 41, y Du Toit, 1995, pp. 75-76.

[56] *El Paso Herald* (14 ene. 1907); *El Paso Morning Times* (19 abr. 1911), y "Viljoen", 1910, p. 13.

consejero personal y miembro de la junta estratégica del estado mayor del Ejército Libertador. Viljoen fungió como asesor militar con los maderistas hasta el derrocamiento de Díaz en la última semana de mayo de 1911.[57]

A finales de ese mes, De Villiers fue arrestado en El Paso bajo la acusación de haber participado en una conspiración para asesinar a Madero. Casi al mismo tiempo, otro acusado, un estadounidense llamado William L. Dunne, fue detenido por la policía mexicana en Monterrey. Se decía que el líder de la conspiración fue Rosendo Pineda, jefe de la facción científica del Congreso nacional, apoyado por otro "científico", Andrés Garza Galán de Ciudad Porfirio Díaz, quien había tenido disputas con la familia Madero en varias ocasiones. Se aseveraba que Pineda y Garza Galán contaban con el apoyo de una porción de los oficiales y unidades del ejército, así como de Ambrosio G. Figueroa, jefe de las fuerzas insurrectas del estado de Guerrero. Después del colapso de la conspiración, Dunne fue juzgado por una corte mexicana por su supuesta participación en la conspiración, pero fue dejado en libertad el 18 de junio de 1911 por falta de pruebas. De Villiers, por su parte, fue liberado de la cárcel bajo fianza una semana después de su arresto. A raíz de que Viljoen, el principal testigo para el gobierno mexicano, se encontraba fuera del país, el caso en su contra fue finalmente disuelto a principios de enero de 1912.[58]

Viljoen volvió a participar en los asuntos internos de México en el otoño de 1911, cuando Madero, después de su

[57] Una semana después de la toma del pueblo, Madero designó a Viljoen su ayudante personal, confiriéndole el puesto de jefe de información militar del Ejército del Norte. Viljoen a Madero, 22 de abril y 6 de mayo de 1911; en BNM, *FIM*, ms. 116 y 235; Madero a Viljoen, 17 de mayo de 1911, en BNM, *FIM*, ms. 395, y RIVERO, 1911, pp. 27 y 40-41.

[58] A. B. Colquitt, gobernador de Texas, al secretario de Estado Philander C. Knox, 30 de mayo de 1911; Chandler Hale, secretario de Estado interino, a Garrett, cónsul estadounidense en Monterrey, N. L., y Hale al gobernador de Texas, 31 de mayo de 1911; en NA/RG 94, AG 1765393, A72 y A75, y Luther T. Ellsworth, cónsul estadounidense en Ciudad Porfirio Díaz, al secretario de Estado, 6 de octubre de 1911, en NA/RG 59, 812.00/2408.

elección como presidente, le designó comisionado oficial del gobierno federal en las negociaciones de paz con los yaquis. Aunque la comisión de paz tuvo cierto éxito inicial en las negociaciones, que condujeron a la firma de dos acuerdos entre el gobierno federal y la tribu en noviembre y diciembre de 1911, los indios, desconfiados de los propósitos de los blancos y deseosos de expulsarlos de su valle, incrementaron sus ataques contra éstos. El fracaso de las negociaciones también se debió a una falta de voluntad por parte de los gobiernos estatal y federal respecto a la necesidad de adoptar un programa de reforma agraria de gran alcance.[59] Asimismo, hacia finales de marzo de 1912, Viljoen empezó a sufrir seriamente de asma. En agosto de 1912, a raíz de que hablaba el alemán, Madero le designó cónsul mexicano en Breslau, Alemania. Durante su estancia allí su enfermedad se agravó, obligándole a renunciar a este cargo también. Regresó a su rancho en Nuevo México donde falleció de pulmonía a mediados de enero de 1917.[60]

Después de la muerte de Viljoen, la colonia bóer de Chamberino se desintegró. Los miembros de la familia de Viljoen se trasladaron a California y al norte de Nuevo México para establecer granjas en esas regiones. La familia de Gerhardus Snyman, por su parte, se mudó a Fabens, en donde había radicado durante un tiempo antes de llegar a Chamberino. Los demás miembros de la colonia regresa-

[59] Madero al general Viljoen, 13 y 14 de octubre de 1911; Maytorena a Madero, 20 de octubre de 1911, en AHGES, t. 2760, documentos sin foliación; correspondencia entre Viljoen y Maytorena, 1º y 2 de diciembre de 1911, en CCL, MP, documentos sin foliación (organizados cronológicamente), y Louis Hostetter, cónsul estadounidense en Hermosillo, al secretario de Estado, 14 de diciembre y 20 de enero de 1912, en NA/RG 59, 812.00/2661 y 2714.

[60] Viljoen a Madero, 20 de marzo de 1912, en AGN, *FIM*, c. 29, exp. 805-2, ff. 022444-0222445; Viljoen a Madero, 29 de enero de 1913, en AGN, *FIM*, c. 65, exp. 3045, documento sin foliación; Viljoen a Madero, 28 de mayo de 1912; Juan Sánchez Azcona a Viljoen, 17 de julio de 1912, en AGN, *FIM*, c. 29, exp. 805-2, h. 022455; c. 54, libro copiador 13, h. 304; Elías de los Ríos a Viljoen, 5 de julio y 20 de septiembre de 1912, en BINAH, *FIM*, r. 10, libro copiador 18, ff. 29 y 166; *El Paso Herald* (10 mayo 1913), y *The New York Times* (15 ene. 1917).

ron a Sudáfrica. Los hijos de los migrantes originales, pronto abandonaron las granjas de sus padres para buscar otras fuentes de empleo en las ciudades. Las condiciones de depresión económica y sequía en el campo, que ocurrieron durante la década de los veinte, contribuyeron al abandono de las granjas boers de California y Texas. Finalmente, la pequeña colonia de Fabens también desapareció.[61]

Entre tanto, Snyman y los otros miembros de su reducido grupo de seguidores en Chihuahua continuaron viviendo en la región de Meoqui. Después de la derrota de las fuerzas huertistas en el norte de Chihuahua en los meses iniciales de 1914, los insurrectos, encabezados por Francisco Villa, confiscaron el rancho de Snyman por sospechar que había sido enemigo de la causa constitucionalista. La orden de confiscación fue rescindida en la segunda semana de marzo de 1914, después de llevar a cabo una investigación detallada sobre el caso.[62] A pesar de las informaciones de que Snyman había prestado apoyo a los rebeldes constitucionalistas en diferentes ocasiones, las sospechas en su contra continuaron. A finales de diciembre de 1914, Snyman ayudó al ex general huertista Eduardo N. Iturbide —a quien había conocido durante su recorrido por Michoacán en 1903 y a quien las autoridades de la Convención revolucionaria habían ordenado ejecutar— a cruzar por la frontera en la región de Ojinaga.[63] En esa ocasión Snyman únicamente pensaba hacer un favor para alguien a cambio de un acto de hospitalidad que éste le había dado, pero en realidad, simpatizaba con la causa de la Revolución. De hecho, al momento de su muerte, de apendicitis, en octubre de 1916, se encontraba en Washington, D. C., en cumpli-

[61] "General", 1939, p. 304.

[62] Zach Lamar Cobb, aduanero estadounidense en El Paso, Texas, y agente del Departamento de Estado, al secretario de Estado, 5 de marzo de 1915, en NA/RG 59, 812.00/14504.

[63] León J. Canova al secretario de Estado William J. Bryan, 1º y 2 de enero de 1915, en NA/RG 59, 312.12/150; Iturbide, 1941, pp. 164-175, y Quirk, 1956, p. 55.

miento de una tarea que el gobierno de Carranza le había encomendado.[64]

Después del fallecimiento de Snyman, Héctor, uno de sus hijos y heredero de la granja familiar, fraccionó la propiedad en pequeños lotes que fueron puestos en venta al público en general. Después de la venta del rancho, Héctor y su esposa se mudaron a León, Guanajuato. Para aquel entonces, Héctor se encontraba casado con Evalina, con quien había contraído nupcias después de que él y su hermano Enrique se habían divorciado de sus esposas originales. Con la salida de Héctor y los otros miembros sobrevivientes de la familia Snyman hacia el interior de la República, la colonia bóer en Chihuahua llegó a su fin.[65]

Otros grupos de colonos extranjeros

La colonización bóer en Chihuahua y el suroeste de Estados Unidos comparte algunas similitudes con la de otros dos grupos de inmigrantes extranjeros que establecieron colonias en México durante el porfiriato y principios de la década de 1920: los mormones y los menonitas.

Estos tres grupos de inmigrantes constituían sociedades de caracteres fuertemente agrario y patriarcal. Para los boers, la religión sólo constituía uno de los ingredientes culturales que les definía como grupo, mientras que para los otros dos era el factor central de su identidad. Los motivos por inmigrar a México también eran parecidos en los tres casos: su decisión de establecerse en México se debió a que consideraron que quedarse en sus respectivos países de origen representaba un peligro para el mantenimiento de su identidad como grupo.

El movimiento migratorio mormón a México era mucho más grande que el de los boers. Los mormones que inmigraron a México entre 1885-1911 establecieron ocho colo-

[64] *El Paso Herald* (4 y 5 dic. 1915 y 1º nov. 1916) y presidente Roosevelt a la señora Snyman, 10 de noviembre de 1916, en BOND, 1969, p. 94.

[65] ALMADA, 1968, p. 105 y DU TOIT, 1995, pp. 31-32.

nias —seis en el valle de Casas Grandes del Distrito de Galeana en Chihuahua y dos en el noreste de Sonora—, que contaban con un total de más de 4000 miembros.[66]

En el caso de los mormones, la religión constituía quizás, su rasgo cultural más distintivo. En particular, fue su práctica de la poligamia la causa principal de su persecución en Estados Unidos y su decisión de mudarse a México. Aunque la poligamia no se permitía en México, las autoridades mexicanas no hacían esfuerzos al respecto para hacer que los mormones cumplieran con las leyes oficiales.[67] No obstante, a pesar de que encontraron un ambiente más tolerante en México para la práctica de su religión, las grandes diferencias entre ésta y el catolicismo también provocaron críticas en su contra por parte de los mexicanos. Los editores de *El Tiempo,* diario católico de la ciudad de México, señalaron que, si bien los mormones eran excelentes agricultores, su práctica de la poligamia chocaba con las enseñanzas de la doctrina cristiana.[68]

La inmigración de los mormones a México se diferenció de la de los boers al tener un doble propósito. Además de buscar un lugar en donde pudieran continuar viviendo con sus propias tradiciones y cultura, los mormones también consideraban que se podían ampliar considerablemente las posibilidades para la realización de conversiones. Sus autoridades eclesiásticas se referían constantemente a la doctrina mormona, según la cual todo el continente americano constituía el Reino de Dios en el Nuevo Mundo.[69] Sea como fuese, la tarea de evangelización para los mormones en México se mostró difícil y, a lo largo del periodo de su colonización en Chihuahua y Sonora se realizaron pocas conversiones entre los habitantes locales.[70]

[66] HARDY, 1963, pp. 144-152 y HARDY, 1969, p. 13.

[67] Se celebraron varios casos de matrimonios polígamos entre los colonos mexicanos en México antes de la prohibición impuesta por la Iglesia mormona en 1904. HARDY, 1963, pp. 71-72 y 140-144 y VAN WAGONER, 1986, pp. 125-126, 151-152, 161-167 y 170.

[68] GONZÁLEZ NAVARRO, 1993-1994, vol. II, p. 247.

[69] HARDY, 1965, p. 445.

[70] HARDY, 1963, pp. 60-66 y 124 y HARDY, 1965, p. 448.

A los mormones también les urgía migrar debido a problemas de sobrepoblación en algunas regiones y la escasez de terrenos cultivables. En este sentido, formaban una continuación del gran movimiento de "pioneros" hacia los territorios del oeste de Estados Unidos, impulsados por los mismos motivos. A los mormones les interesaba establecer colonias en Chihuahua y Sonora por el auge que ocurría en estos estados con el desarrollo del sistema ferroviario a partir de la década de 1880. Las colonias mormonas se encontraban ubicadas todavía más cerca de la frontera con Estados Unidos que en el caso de las colonias boers y menonitas, factor que les hizo aparecer como una especie de "enclaves" estadounidenses en México.[71]

Las colonias mormonas también se distinguieron de las de los boers y menonitas por ser de carácter mixto, es decir, de estar establecidas oficialmente como tales con colonos extranjeros y mexicanos. Al formarse la Mexican Colonization and Agricultural Company, una organización cooperativa establecida por la Iglesia mormona para facilitar el establecimiento de los colonos mormones en México, una de las condiciones impuestas por el gobierno federal fue que dicha empresa dejara reservado un cuarto de los terrenos adquiridos —20 000 ha— para ser ocupado por colonos mexicanos. En algunos casos, como el de la colonia Juárez, los habitantes eran mexicanos repatriados.[72] En otros casos, eran mexicanos quienes ya se habían convertido al mormonismo en la ciudad de México después de la fundación de una misión mormona allí, en 1879. Un grupo de mexicano-mormones procedente de México llegó a las colonias en diciembre de 1886, pero después de algunos meses, la mayoría regresó a la capital. No sólo encontraron difícil adaptarse al clima y a las condiciones de vida en el norte, sino que los grupos no se llevaban bien entre sí.[73]

[71] HARDY, 1963, pp. 35-36 y 144-146.

[72] HARDY, 1963, pp. 113 y 124-125; HARDY, 1965, p. 444, y GONZÁLEZ NAVARRO, 1993-1994, vol. II, pp. 244-246 y 249.

[73] HARDY, 1963, pp. 114-121 y 124-125.

Con el tiempo, las colonias mormonas de Chihuahua alcanzaron un alto grado de prosperidad. Los mexicanos de las colonias, por su parte, se convirtieron en un grupo de trabajadores asalariados de los estadounidenses. A medida que aumentaron las diferencias en términos de posición económica de los dos grupos, también se dio mayor grado de desconfianza entre ellos.[74]

Los mormones también estaban imbuidos con un sentido de superioridad racial y cultural. Estaban determinados a "importar" o llevar con ellos a México los productos y la cultura de su país de origen. Opinaban que el gobierno y el sistema económico estadounidenses eran instrumentos esenciales para el avance de la civilización por todo el mundo. Se enorgullecían de su ciudadanía estadounidense y muy pocos de ellos se naturalizaron. Despreciaban a los mexicanos, a quienes consideraban como un pueblo perezoso y atrasado. Se oponían a matrimonios entre los miembros de su grupo y los mexicanos, debido a que ligaban la idea de la "depravación espiritual" con el color de la piel más oscura. También practicaban una especie de segregación no formal respecto a las actividades relacionadas con la enseñanza y los servicios religiosos en las colonias. Todo esto contribuyó a aumentar el aislamiento social y cultural de los mormones en México.[75]

Debido a su actitud nacionalista, así como su creciente prosperidad, los mexicanos relacionaban a los mormones con el expansionismo estadounidense. El creciente resentimiento contra los mormones, con la violencia que éstos sufrieron en los años iniciales de la Revolución —sobre todo durante la revuelta orozquista de 1912—, constituyeron factores en su decisión de regresar a Estados Unidos durante el verano tardío de 1912.[76]

[74] HARDY, 1963, pp. 126-127 y HARDY, 1965, pp. 442 y 446-447.

[75] HARDY, 1963, pp. 174-183 y HARDY, 1965, pp. 447-449.

[76] Algunos colonos regresaron a México en otoño de 1911 y en 1915. Dos colonias —Dublán y Juárez— fueron restablecidas, pero con una población considerablemente reducida en comparación con el periodo antes del éxodo de 1912. En las décadas posrevolucionarias, las autoridades de la Iglesia mormona también trataron de promover la integración de

La colonización menonita en Chihuahua, Durango y otros estados de México también era de una escala mucho más grande que la de los boers. El motivo principal por el cual el gobierno del presidente Álvaro Obregón (1920-1924) aceptó a los menonitas —que provenían en su mayor parte de Canadá— como inmigrantes en los años iniciales de la década de los veinte fue similar al del gobierno de Díaz en el caso de los boers y mormones: el deseo de poblar las áreas escasamente pobladas del norte de México.

Aunque los menonitas inicialmente intentaron interesar al gobierno de Argentina en un plan de colonización,[77] al fin y al cabo decidieron inmigrar a México debido a la disposición del presidente Obregón en otorgarles (en febrero de 1921) un *privilegium*, es decir, una serie de consideraciones particulares, que incluían la libertad para practicar su religión, exención del servicio militar, así como el derecho de tener sus propias escuelas en las cuales el alemán sería el idioma de enseñanza. El gobierno mexicano también les ofrecía pasajes gratis en los ferrocarriles mexicanos, la libre importación de maquinaria y enseres, así como la libertad de asentarse en sitios seleccionados por ellos. Los menonitas del grupo Altkolonier colonizaron los terrenos de la ex hacienda Bustillos, de la región de Cusihuiriachic, Chihuahua. Al año siguiente (1922), otro *privilegium* fue concedido al grupo Sommerfelder, que ocupó terrenos comprados al banquero chihuahuense David S. Russek, uno de los herederos de la ex hacienda Santa Clara, que colindaba con el límite norte de la hacienda Bustillos. Cuando llegaron a su punto de máximo desarrollo, las dos colonias contaban con una población combinada de aproximadamente 4000 personas.[78]

---

los colonos a la sociedad mexicana, así como su naturalización como ciudadanos de México. MILLS, 1954, pp. 165-182; HARDY, 1963, pp. 166-170; HARDY, 1965, pp. 448, n. 47 y 450-453, y GONZÁLEZ NAVARRO, 1993-1994, vol. II, p. 249.

[77] Argentina ya recibía un gran número de inmigrantes sin que el gobierno tuviera que otorgar un *privilegium* a cualquier grupo de ellos. SAWATSKY, 1971, pp. 27-32.

[78] Como en el caso de los boers, los menonitas inicialmente investigaron ofertas de terrenos en otras regiones de México (los estados del

El gobierno mexicano abrigaba la esperanza de que, con el tiempo, los menonitas se integrarían con el resto de la sociedad del país. Sin embargo, no advirtió que fue precisamente para mantener su integridad cultural y religiosa que los menonitas habían inmigrado a México. Después de algún tiempo, al ver los pobres resultados de sus propios métodos de cultivo, los menonitas adoptaron algunas de las técnicas y herramientas empleadas por los agricultores mexicanos; asimismo, comenzaron a utilizar materiales locales —por ejemplo, el adobe— en lugar de madera para la construcción de sus casas y otros edificios.[79] No obstante, al igual que en el caso de los boers y mormones, se mostraron renuentes a adaptarse culturalmente a su país de adopción. De la misma manera en que habían rechazado la enseñanza del inglés en sus comunidades de Canadá, también resistieron la enseñanza del español en las escuelas que administraban en sus colonias en México. Las mujeres menonitas, en particular, apoyaban esta política. Opinaban que los menonitas podían ser "contaminados" por ciertos valores y costumbres mexicanos, por ejemplo, la de la "casa chica" o el mantenimiento de una amante en otro lugar. Tales influencias, creían, debilitarían seriamente la estructura de su sociedad y su posición dentro de ella.[80]

Aunque las relaciones entre los menonitas y mexicanos eran en general cordiales, hubo muy pocos casos en los cuales se formaron amistades estrechas entre miembros de los dos grupos. Esto se debió no sólo a las diferencias de idioma, costumbres y religión, sino también al carácter o personalidad de los dos pueblos en general. Mientras que los menonitas son frugales y austeros en sus hábitos personales, los mexicanos son en cambio, alegres y despreocupa-

noroeste), pero decidieron establecer sus colonias en Chihuahua por haber encontrado terrenos más adecuados en esta región para el tipo de agricultura que habían practicado en Canadá y Rusia. SAWATSKY, 1971, pp. 38-40 y 51-52 y ABOITES AGUILAR, 1995, p. 224, n. 32.

[79] Para algunos casos particulares, véase SAWATSKY, 1971, pp. 39, 43-45, 49-50, 61, 110, 115-120, 122-123, 126, 133, 139 y 288-289; así como ABOITES AGUILAR, 1995, pp. 193 y 215.

[80] SAWATSKY, 1971, p. 326.

dos. Además, si bien los empresarios y funcionarios gubernamentales mexicanos reconocieron los beneficios económicos que los menonitas habían traído a las regiones en que se habían asentado, no estaban de acuerdo con el otorgamiento del *privilegium*. Este sentimiento dio lugar a una situación en la cual, durante una época cuando un gran número de los inmigrantes menonitas todavía no tenían la ciudadanía mexicana, se les criticaba por ser extranjeros. También se declaraba que el *privilegium* de que disfrutaban constituía un insulto y una injusticia para el pueblo mexicano.[81]

También cabe notar el carácter fragmentado de las colonias establecidas por los boers, mormones y menonitas en México. A pesar de su preferencia por la colonización en grupos —en lugar del establecimiento de una serie de hogares individuales con sus terrenos—, al final se fundaron varias colonias en cada caso y en diferentes zonas o localidades. Las colonias boers fueron establecidas según las decisiones que tomaron sus líderes y jefes de familia más destacados. Las colonias mormonas de Sonora y Chihuahua surgieron a raíz de los esfuerzos de algunos miembros de la Iglesia mormona que habían explorado las áreas en cuestión y trataron de promover el asentamiento de familias adicionales en esas zonas. Las colonias menonitas, por su parte, fueron establecidas por diferentes grupos que se diferenciaban entre sí en términos no sólo de doctrina, sino también por su actitud frente a las autoridades civiles y sistemas de organización en general. Los Sommerfelder, por ejemplo, eran más individualistas que los Altkolonier y también más dispuestos a aceptar la intervención por parte del Estado en asuntos educativos.[82]

Las colonias establecidas por los mormones y los menonitas tuvieron, en general, mucho más éxito que las de los boers, en términos de su duración, así como el grado y

[81] SAWATSKY, 1971, pp. 39-40, 51-52, 134-136 y 324-326.

[82] HARDY, 1963, pp. 71-86; SAWATSKY, 1971, pp. 8-28 y 52, y DU TOIT, 1998, pp. 3-7.

la magnitud de su desarrollo económico. Sin embargo, en ninguno de los tres casos se cumplió con uno de los principales objetivos del programa de colonización, es decir, el de reforzar la soberanía nacional en las áreas más despobladas y alejadas de centro del país. No sólo eran las religiones de estos grupos distintas al catolicismo, sino que sus costumbres y modos de vida también les diferenciaron de sus vecinos mexicanos y, por lo tanto, no constituían grupos "asimilables". Se mostraron renuentes, en general, a cualquier forma de integración con los mexicanos.

Conclusiones

En términos de sus resultados, el proyecto de colonización boer en México fue uno de los menos exitosos de los que fueron aprobados, y hasta cierto punto auspiciados, por el gobierno porfiriano. A escasos dos años después de haber sido fundada, la colonia chihuahuense comenzó a fragmentarse con la decisión de Benjamin Viljoen, uno de los fundadores originales, de establecer una nueva colonia al otro lado de la frontera en Estados Unidos.

El abandono de la colonia en 1905, por parte de Viljoen y otros colonos originales se debió no sólo a la inundación de sus terrenos, sino también a su preocupación de no poder quedarse como titulares de sus propiedades al menos que se naturalizaran como mexicanos, lo que los boers no estaban dispuestos a hacer. En realidad, al intentar fundar una colonia en México, no buscaban una nueva "patria", sino un "refugio" en donde pudieran vivir según sus propias costumbres y modo de vida. Históricamente, los boers habían sido un pueblo con características migrantes, dado que tenían una tendencia de mudarse de una parte a otra en busca de nuevos horizontes o mejores oportunidades para ellos y sus familias. Con el tiempo, las pequeñas colonias establecidas en Estados Unidos mostraron ser más exitosas y prósperas que la colonia original en Chihuahua. Ésta no desapareció por completo, sino que duró una década más, hasta la muerte de Willem Snyman en 1916.



SUDÁFRICA EN LA ÉPOCA DE LA GUERRA ANGLO-BÓER DE 1899-1902

A pesar de las prohibiciones constitucionales contra la intromisión de extranjeros en los asuntos políticos de México, algunos boers —Viljoen, Malan, De Villiers y Snyman— tuvieron cierto papel —algunos más que otros— en el movimiento armado durante el periodo de 1911-1916. Este hecho es todavía más notable si se toma en cuenta que los boers constituían un grupo relativamente pequeño en comparación con otros grupos de colonos de origen extranjero en México.

La decisión por parte de los hijos de los fundadores de las colonias de no continuar con la ocupación tradicional de sus padres y de migrar a los centros urbanos de México y Estados Unidos en busca de otros tipos de empleo, contribuyó todavía más a la fragmentación y dispersión de la comunidad bóer. También condujo al abandono del modo de vida de sus antepasados del *veldt* sudafricano, así como a la pérdida de la cohesión e identidad de los boers de América del Norte como grupo étnico.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN, *FIM*	Archivo General de la Nación, Fondo *Francisco I. Madero,* México.
AHGE, *RM*	Archivo Histórico "Genaro Estrada", Fondo *Revolución Mexicana.* Secretaría de Relaciones Exteriores, México.
AHGES	Archivo Histórico del Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, Sonora.
BINAH, *FIM*	Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo *Francisco I. Madero,* México.
BNM, *FIM*	Biblioteca Nacional de México, Fondo *Francisco I. Madero,* México.
CCL, MP	Claremont Colleges Libraries, Claremont, California, Honnold Library, Department of Special Collections, Maytorena Papers.
EPPL, SRR	El Paso Public Library, El Paso, Texas, Southwest Reference Room.
NA/RG 59	United States, Department of State, Record Group 812.0059, file 812.00, *Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of Mexico, 1910-1929* (Microcopy 274), National Archives and Records Service, Washington, D. C.

NA/RG 94 United States, Adjutant General's Office, Record Group 94, National Archives, Washington, D. C.

ABOITES AGUILAR, Luis

1995 *Norte precario: poblamiento y colonización en México (1760-1940).* México: El Colegio de México.

ALMADA, Francisco R.

1945 *Geografía del Estado de Chihuahua.* Chihuahua, Chih.: Impresora Ruiz Sandoval.

1968 *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuenses.* Chihuahua, Chih.: Departamento de Investigaciones Sociales, Sección de Historia.

BARTHORP, Michael

1987 *The Anglo-Boer Wars: The British and the Afrikaners, 1815-1902.* Poole, Dorset: Blandford Press.

BOND, Marshall

1969 *Gold Hunter: The Adventures of Marshall Bond.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

CARRERA, Germán

1957 "Sobre la 'colonomanía'", en *Historia Mexicana,* VI:4(24) (abr.-jun.), pp. 597-610.

DAVITT, Michael

1902 *The Boer Fight for Freedom.* Nueva York: Funk & Wagnalls Company.

DU TOIT, Brian M.

1991 "Immigration and Ethnicity: The Case of Argentina", en *International Migration,* XXIX:1 (mar.), pp. 77-87.

1995 *Boer Settlers in the Southwest.* El Paso, Texas: Texas Western Press, University of Texas at El Paso.

1998 *The Boers in East Africa: Ethnicity and Identity.* Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.

FARWELL, Byron

1976 *The Great Anglo-Boer War.* Nueva York: Harper & Row Publishers.

GALBRAITH, John S.

1963 *Reluctant Empire: British Policy on the South African Frontier, 1834-1854.* Berkeley, Cal.: University of California Press.

"General"

1939 "General G. A. Z. Snyman", en *The New Mexico Historical Review*, XIV:3 (jul.), p. 304.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis

1956 "El hombre y la tierra", en Luis González y González, Emma Cosío Villegas y Guadalupe Monroy. México: Hermes, pp. 3-146.

1966 *Los presidentes de México ante la Nación: informes, manifiestos y documentos de 1821-1966.* México: Imprenta de la Cámara de Diputados, 5 vols.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

1960 *La colonización en México, 1877-1910.* México: Talleres de Impresión de Estampillas y Valores.

1990 *Historia moderna de México.* IV. *El porfiriato: la vida social.* México: Hermes.

1993-1994 *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero.* México: El Colegio de México.

HALE, Charles A.

1991 *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX.* México: Vuelta.

HARDY, Blaine Carmon

1963 "The Mormon Colonies of Northern Mexico: A History, 1885-1912." Tesis de doctorado en historia. Detroit, Mich.: Wayne State University.

1965 "Cultural Encystment as a Cause of the Mormon Exodus from Mexico in 1912", en *Pacific Historical Review*, XXXIV:4 (nov.), pp. 439-454.

1969 "The Trek South: How the Mormons Went to Mexico", en *Southwestern Historical Quarterly*, LXXIII:1 (jul.), pp. 1-16.

HOLE, Hugh Marshall

1973 *The Jameson Raid.* Bulawayo, Rodesia: Books of Rhodesia.

ITURBIDE, Eduardo

1941 *Mi paso por la vida.* México: Cultura.

LEE, Emanoel

1985 *To the Bitter End: A Photographic History of the Boer War, 1899-1902.* Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books.

LEHMANN, Joseph H.

1972 *The First Boer War.* Londres: Jonathan Cape.

LISTER, Florence C. y Robert H. LISTER

1966 *Chihuahua: Storehouse of Storms.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

LLOYD, Jane-Dale

1987 *El proceso de modernización capitalista en el noroeste de Chihuahua (1880-1910).* México: Universidad Iberoamericana.

MALUY, Dale C.

1977 "Boer Colonization in the Southwest", en *New Mexico Historical Review,* LII:2 (abr.), pp. 93-110.

MARAIS, J. S.

1961 *The Fall of Kruger's Republic.* Oxford: Clarendon Press.

MILLS, Elizabeth Hoel

1954 "The Mormon Colonies in Chihuahua after the 1912 Exodus", en *New Mexico Historical Review,* XXIX:3-4 (jul.-oct.), pp. 165-182 y 290-310.

PAKENHAM, Elizabeth Harman

1960 *Jameson's Raid.* Londres: Weidenfeld and Nicolson.

PAKENHAM, Thomas

1991 *The Scramble for Africa, 1876-1912.* Nueva York: Random House.

PATTERSON, Sheila

1957 *The Last Trek: A Study of the Boer People and the Afrikaner Nation.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

QUIRK, Robert E.

1956 "Cómo se salvó Eduardo Iturbide", en *Historia Mexicana,* VI:1 (21) (jul.-sep.), pp. 39-58.

RANSFORD, Oliver

1967 *The Battle of Majuba Hill: The First Boer War.* Londres: John Murria.

REITZ, Denys

1970 *Commando: A Boer Journal of the Boer War.* Nueva York: Praeger Publishers.

RHOODIE, Denys

1967 *Conspirators in Conflict: A Study of the Johannesburg Reform Committee and its Role in the Conspiracy against the South African Republic.* s.l.: Tafelberg-Uitgewers.

RIVERO, Gonzalo G.

1911 *Hacia la verdad: episodios de la Revolución.* México: Compañía Editorial Nacional.

ROOSEVELT, Theodore

1951 *The Letters of Theodore Roosevelt.* Elting E. Morrison (comp.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 8 vols.

ROSENTHAL, Eric

1970 *Gold! Gold! Gold!: The Johannesburg Gold Rush.* Londres: The Macmillan Compañy.

SAWATSKY, Harry Leonard

1971 *The Sought a Country: Mennonite Colonization in Mexico.* Berkeley, Cal.: University of California Press.

TEMPLIN, J. Alton

1984 *Ideology of a Frontier: The Theological Foundation of Afrikaner Nationalism, 1652-1910.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

THOMPSON, Leonard

1969-1971 "Great Britain and the Afrikaner Republics, 1870-1899", en *The Oxford History of South Africa.* Nueva York: Oxford University Press, vol. 2, II, pp. 289-324.

VAN DER POEL, Jean

1951 *The Jameson Raid.* Cape Town: Oxford University Press.

VAN JAARSVELD, F. A.

1961 *The Awakening of Afrikaner Nationalism, 1868-1881.* Cape Town: Human & Rousseau.

VAN WAGONER, Richard S.

1986 *Mormon Polygamy: A History.* Salt Lake City: UTA, Signature Books.

"Viljoen"

1910 "Viljoen and His Boers in New Mexico", en *Collier's Weekly,* XLV (9 abr.), pp. 13-14.

VILJOEN, Benjamin J.

1902 *My Reminiscences of the Anglo-Boer War.* Londres: Hood, Douglas & Howard.

1906 *An Exiled General.* St. Louis, Mo.: A. Noble Printing Company.

WALKER, Eric Anderson

1960 *The Great Trek.* 4a. ed. Londres: Adam and Charles Black.

ADDENDA

Fe de erratas. El doctor Ignacio Almada señala que el texto de Peter V. N. Henderson: "Un gobernador maderista: José María Maytorena y la Revolución en Sonora", publicado por *Historia Mexicana*, núm. 201, vol. LI, núm. 1, de julio-septiembre, 2001, adolece de las erratas y errores siguientes:

En la p. 152, dice "al servir como tenientes civiles". El doctor Almada subraya con razón que esta expresión no existe en español y supone que se quiso decir "como subalternos".

En la p. 154, señala el error evidente del año de la independencia, 1810 en lugar de 1910 como apareció.

En la p. 155, el autor "habla de frailes como sinónimo de jesuitas. La Compañía de Jesús no es orden mendicante y por consiguiente a sus integrantes no se les puede llamar frailes".

En las páginas 158, 165 y 182, aparece "teniente gobernador" cuando debe ser vicegobernador.

Recuerda también respecto de la p. 164, que "en el caso de Sonora, los gobernadores porfiristas no permanecieron indefinidamente en el cargo, sino que rotaron, por eso se habló de que formaban un triunvirato".

En la p. 170, se señala que "el secretario de Guerra" se suicidó en Rellano. El general José González Salas, si bien se suicidó en Rellano había dejado el cargo de ministro de Guerra para encabezar la campaña contra el orozquismo.

Por último en la p. 175, se mencionan peleas de toros, las que hasta la fecha no han sido documentadas.

Finalmente, se observa una errata en "montañas Bocatete", en vez de Bacatete.

CRÍTICA DE LIBROS

CRISTEROS Y AGRARISTAS EN JALISCO: UNA NUEVA APORTACIÓN A LA HISTORIOGRAFÍA CRISTERA

I

Actualmente, por cierto en una coyuntura política más propicia, el reconocimiento público y hasta la mercadotecnia del fenómeno cristero están cobrando nueva fuerza. Ya se menciona a los cristeros en libros de escuela, cuando menos, en los de secundaria;[1] fotogénicos con sus escapularios y banderolas, los cristeros ya están a la venta en álbumes fotográficos y videos que se consiguen en cualquier puesto de periódicos.[2] Y se mantiene viva la tradición *amateur*, tan vieja como el movimiento cristero, de publicar historias hagiográficas y de redactar memorias y documentos originales.[3] A la vez, en los círculos oficiales tanto civiles como eclesiásticos, los cristeros ya no son "tabú". El actual presidente mexicano ha confesado su admiración por los rebeldes, y por su parte, la Iglesia católica ya los reconoce públicamente y les rinde homenajes teológico y monumental a sus sacerdotes muertos en México en tiempo de la persecución callista. En mayo de 2000, el papa Juan Pablo II canonizó a los primeros 25 "mártires cristeros" (término inexacto ya que la gran mayoría fueron párrocos que nunca militaron en las filas cristeras); poco después, se anunció la construcción del templo dizque "más grande de México" en Guadalajara, un "megatemplo" que servirá de santuario

[1] GILBERT, 1997, pp. 271-297.
[2] MEYER, 1997 y 1998.
[3] HERNÁNDEZ QUESADA, 1996; REGUER, 1997, y VALDOVINOS MEDINA, 1995.

para los restos de los nuevos santos y alojará hasta 70 000 peregrinos.[4] En el mundo académico también, está creciendo el interés en el tema cristero, que hace diez años era "casi virgen", según Luis González, porque nadie quiso investigar un movimiento que pecó dos veces, siendo, en primer lugar, derrotado, y en segundo, contrarrevolucionario.[5] Sin embargo, en los últimos cinco años, el silencio se ha roto con la publicación de los trabajos de Agustín Vaca, Jennie Purnell, Celina Vázquez y Fernando González,[6] y de nuevo se rompe ahora con la publicación de la obra monumental de Moisés González Navarro —*Cristeros y agraristas en Jalisco*.[7]

Una pequeña advertencia. Pese a su título, en el primer tomo de esta trilogía se habla poco de agraristas y menos de cristeros. Esta anomalía, sólo aparente, se explica al saber que este libro debe considerarse como una exhaustiva *mise en scène* de toda la materia dramática relativa a la rebelión cristera en Jalisco —los contextos geográfico, social y cultural, los procesos agrarios, los conflictos ideológicos, etc. De hecho, lo que realmente ofrece el autor es una amplia historia social del Jalisco porfiriano y revolucionario que terminó con la victoria y consolidación del gobierno constitucionalista en el estado en 1915-1916. Y aunque la dirección anticlerical de la Revolución queda aclarada en este volumen —en 1915 la tropa constitucionalista fusiló al popular padre Galván sólo por haber confesado a un villista moribundo—[8] son los tomos segundo y tercero los que relatan el periodo "cristero" propiamente dicho. En el segundo tomo, el autor analiza el periodo 1917-1929, o sea, desde la promulgación de la constitución revolucionaria hasta los arreglos que pusieron fin a la rebelión cristera; y en el tercer y último tomo, considera la recrudescencia del conflicto Iglesia-Estado en los años treinta, época que com-

[4] *Proceso* (16 abr. 2000), "Territorio Cristero: los Nuevos Santos Mexicanos" y (12 nov. 2000) "El clero tapatío levanta en Guadalajara el templo más grande de México, en homenaje a los mártires cristeros".

[5] González y González, en prólogo de Meyer, 1991a, p. 3.

[6] Vaca, 1998; Purnell, 1999; Vázquez Parada, 2001, y González, 2001.

[7] González Navarro, 2000-2001.

[8] González Navarro, 2000-2001, p. 191.

prende la muy trágica "Segunda" y la llamada "educación socialista".

Aunque primicia de una investigación más amplia, el primer tomo se distingue por su gran alcance y riqueza empírica. Encierra temas importantes y proporciona una información muy valiosa, fruto ésta de un trabajo archivístico incansable y la lectura de un sinfín de fuentes secundarias. Entre otras cosas —la selección es puramente subjetiva— se destacan las páginas dedicadas al catolicismo "social" jalisciense (tema muchas veces estudiado en términos teóricos o en el ámbito nacional),[9] al gobierno del Partido Católico Nacional en Jalisco, y a la persecución religiosa constitucionalista de 1914-1915, cuando hasta se proscribió la Navidad en Guadalajara.[10] A la vez que considera los antecedentes locales del conflicto religioso, el autor introduce un buen número de personajes que después serán clave dentro de la historia cristera nacional. Aquí seguimos los primeros pasos de futuros cristeros como Anacleto González Flores (fundador de la Unión Popular), Miguel Palomar y Vizcarra (ideólogo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa) y Miguel Gómez Loza (gobernador cristero de Los Altos). También encontramos, por primera vez, al arzobispo Orozco y Jiménez, tachado de sedicioso desde 1914 cuando encabezó una procesión ilegal en honor del Sagrado Corazón (precoz desafío eclesiástico al Estado que tal vez marcó la "primera página" de la rebelión cristera).[11] Finalmente, figuran gobernantes y militares herederos de tradiciones intelectuales intransigentes frente al catolicismo, como el general Amado Aguirre, masón anticlerical que saqueó la Mitra tapatía en 1914 y se regocijó al descubrir archivados unos 300 procesos contra sacerdotes por "delitos sexuales".[12]

Más allá de presentar individuos y episodios, el autor nos transporta a la región y tiempos de que se tratan y les infun-

[9] Ceballos Ramírez, 1991.
[10] González Navarro, 2000-2001, pp. 251-252 y 260.
[11] González Navarro, 2000-2001, p. 245.
[12] González Navarro, 2000-2001, p. 188.

de vida y color. Con la simpatía que le es propia como jalisciense, y con el ojo crítico que se habría de esperar del autor de *El porfiriato: la vida social*,[13] evoca como pocos, la naturaleza de la sociedad provincial porfiriana. En primer lugar, nos conduce por los distintos paisajes jaliscienses, desde la región lacustre sureña hasta la tierra roja de Los Altos, y en medio, a la capital, Guadalajara, la "Atenas de México".[14] En el camino, nos revela la gran diversidad de las costumbres del contorno, desde el mariachi y el jarabe hasta las fiestas religiosas y las carreras de caballos; descubrimos también las contradicciones más íntimas, las pretensiones más superficiales, y los prejuicios más mezquinos del Jalisco de la época. Jalisco, el estado más cristiano de la República, cuyos pobres capitalinos vivían más miserables que los de la ciudad de México; Jalisco, el estado más "culto", donde el afrancesamiento porfiriano llegó a tal punto que la gente decente leía *El Quijote* en el idioma de Voltaire y no en el de Cervantes, y Jalisco, orgulloso baluarte de las tradiciones campestres —los gallos y la charrería— donde se prohibió el uso del calzón rústico en las ciudades por vergüenza "de lo suyo".[15]

El segundo tomo, que concluye en 1929, también se caracteriza por su tremendo valor empírico. Más específicamente, en este volumen el autor estudia tres fenómenos íntimamente relacionados entre sí y con la rebelión cristera, que de hecho surge de ellos. Primero, el conflicto entre la Iglesia católica y el Estado, dos instituciones hegemónicas que disputan el poder y pretenden dirigir la vida local según criterios ideológicos opuestos; segundo, las acérrimas luchas por la tierra entre campesinos y hacendados, que pasan en los años veinte del agrarismo "primitivo" al burocrático de la etapa posrevolucionaria, y tercero, la articulación de sectores populares tanto católicos como revolucionarios que proporcionan durante la rebelión cristera

[13] González Navarro, 1957.
[14] González Navarro, 2000-2001, p. 99.
[15] González Navarro, 2000-2001, pp. 93, 101 y 110.

gran parte del soldadesco que pelea en nombre de las instituciones antes mencionadas.

Aunque en términos estrictos la temática no es nueva —varios son los estudios ya existentes de la Cristiada en Jalisco—[16] la magnitud del volumen, su enfoque analítico más comprensivo que los de otros estudios (que a menudo se limitan a la región alteña, o a un partido u otro),[17] y sobre todo, su gran rigor archivístico, sí lo son. Por una parte, el libro da a conocer una vasta cantidad de información nueva sobre la época cristera en Jalisco que muchas veces resulta fascinante. Es de notar, además, que la perspectiva regional adoptada por el autor le permite estudiar la rebelión cristera en todo su conjunto local y ofrecer al lector una exploración más profunda e íntegra del tema dentro de un espacio geopolítico bien definido. Por cierto, es difícil pensar en un solo tema importante que el autor haya olvidado en sus búsquedas de archivo, hemeroteca, y bibliografía: analiza no sólo la historia militar del movimiento cristero tal y como fue vivido en el estado, sino que describe también los movimientos armados precursores de la Cristiada (como el estradismo, manifestación local del delahuertismo), los conflictos políticos estatales, los problemas laborales, las reformas educativas, la emigración de los jaliscienses hacia el norte, y hasta los cambios sociales al parecer de poca trascendencia. Revela la creciente influencia de "lo ajeno" en lo que se refiere a los gustos de los tapatíos de la época; ya no se contentan con los toros y el tequila, sino quieren también el fútbol, el *fox-trot,* y la *Coca Cola* —simples artefactos y diversiones culturales que a la vez resultan simbólicos del proyecto de modernización económica, cultural y social de los gobiernos sonorenses de la época.[18]

Más allá de la historia social, el autor pone en oposición los papeles de los grupos de poder jaliscienses más importantes, es decir, las élites eclesiástica y civil. Aquí sobresalen dos personajes clave en la historia local. En lo civil, el go-

[16] TUCK, 1982; DÍAZ ESTRELLA y RODRÍGUEZ CRUZ, 1979, y JRADE, 1980.
[17] CRAIG, 1983.
[18] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 14-18, 24-26, 51-53, 503-517 y 545-550.

bernador José Guadalupe Zuno (1923-1926), cacique, agrarista y jacobino rabioso que gritó insultos al palacio de la Mitra mientras invitaba a los indígenas a dormir en el palacio del gobierno.[19] En la pelea para apoderarse de la base social, hizo campaña contra éste el arzobispo Orozco, auténtico príncipe de la Iglesia. No menos autoritario que Zuno, Orozco combatió lo que llamó la "paganización" de México, impulsando la movilización de organizaciones católicas y oponiéndose a las reformas de marca oficial; por su intransigencia, en varias ocasiones sufrió la persecución en las catacumbas con sus feligreses, mismos que dijo podía poner en rebelión con una palabra (finalmente, su conciencia no le permitió dar el esperado grito de guerra, aun en 1926-1929).[20] Introducidos los principales actores, cuidadosamente el autor narra los pormenores del enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado, que pronto va adquiriendo tanta importancia para ambos que no se puede retroceder ni un paso, aun en lo simbólico. Veamos, por ejemplo, cómo el vicario general de Guadalajara, al celebrar una misa durante el episodio "cismático" de 1925, consagró mezcal y tortillas en vez de pan y vino como respuesta a la propaganda cismática que tachaba de antipatriótica a la Iglesia.[21]

No obstante estos detalles sugerentes, esta obra no es una biografía de actores individuales ni un relato meramente costumbrista, por muy fielmente que dibuje la idiosincrasia de sus sujetos históricos. Tampoco es una historia cristera tradicional que se limita a estudiar el conflicto religioso desde una perspectiva institucional. Al contrario, es un estudio amplio de movimientos social y militar que involucraron a toda la sociedad jalisciense (como bien señala el autor)[22] y ocasionó la muerte de 85 000 mexicanos en el territorio nacional.[23] Por ende, la publicación de los pri-

[19] González Navarro, 2000-2001, pp. 26, 42, 51, 94, 111-112, 137, 164 y 298.

[20] González Navarro, 2000-2001, pp. 150-156, 160-161, 184-185 y 324.

[21] González Navarro, 2000-2001, p. 196.

[22] González Navarro, 2000-2001, p. 15.

[23] Meyer, 1991, vol. III, p. 260.

meros dos tomos de *Cristeros y agraristas en Jalisco* es grata sobre todo porque nos ofrece una nueva oportunidad para plantear la muy importante cuestión de la participación popular en la rebelión cristera. Sólo podemos avanzar unas conclusiones tentativas, ya que éstas bien podrían ser modificadas por lo dicho en el tercero y último tomo. No obstante, una lectura de los primeros tomos de la serie nos permitirá aclarar y contextualizar, aun de manera provisional, las raíces y el carácter del fenómeno cristero; a la vez, nos permitirá comparar la experiencia de Jalisco con la de otros estados, y situar este estudio dentro de las corrientes de la reciente historiografía cristera. En este sentido, parecen fundamentales tres preguntas que surgen de la narrativa. Una de orígenes, ¿cuáles son las raíces locales del movimiento cristero? —y dos de motivaciones— ¿por qué mucha gente se alzó contra el gobierno de Calles?, y ¿por qué mucha gente del campo se hizo partidaria del gobierno revolucionario?

II

Tradicionalmente, las respuestas a estas preguntas se han formulado a partir de paradigmas culturales simplistas. Jean Meyer, por ejemplo, enfatiza el carácter regional del movimiento cristero, afirmando que afectó especialmente al centro y occidente de México, "centro de gravedad de la historia mexicana". Geográficamente, es decir: Jalisco, *locus clasicus* de la Cristiada; Michoacán, estado que proporcionó el más numeroso contingente rebelde y el guerrero más hábil (Ramón Aguilar de Zacapu); el Bajío y unos estados más (Aguascalientes, Zacatecas y Colima).[24] De este regionalismo acentuado, Meyer plantea una rígida topografía ideológica basada, al parecer, en la proyección sobre toda esta zona de una mentalidad colectiva única. "El pueblo" de que nos habla Meyer —que es precisamente el del centro-occidente— es piadoso y hostil al estado laico. Posee, y de-

[24] MEYER, 1991, vol. I, p. 278 y vol. III, pp. 18, 104 y 108.

fiende hasta el martirio, una cultura basada en la tradición oral y la fe, cultura "en la que florecen las reminiscencias más antiguas, venidas de la Edad Media y del Renacimiento". Para Meyer, esta uniformidad cultural dio gran integridad a la Cristiada. Afirma que el reclutamiento cristero se hizo "indiferentemente" dentro del ya descrito "vasto bloque católico", sin distinciones de geografía, clase, o etnicidad; e insiste en que se alzaron contra el gobierno, ranchos y pueblos enteros, o sea, que el movimiento fue "telúrico", una convulsión de la tierra misma. Según Meyer, aun los campesinos adictos al gobierno (los agraristas), compartían esta cultura campesina, aunque la rechazaban por un pedazo de tierra —y de allí su fama de traidores que violaban las normas del campesinado.[25]

Es decir, Meyer homogeneiza la rebelión y le impone una unidad exagerada.[26] Sugiere que la Cristiada afectó más el centro-oeste por tener éste habitantes más "católicos" —y por ende más proclives a la guerra religiosa— que en los extremos del país (según Meyer, en Chiapas y Yucatán la mentalidad es otra, ya que éstos son "otros mundos aislados del México propiamente dicho").[27] Esta imagen de un núcleo de estados "cristeros" y una periferia "indiferente" en materia religiosa (cuando ortodoxa y estrictamente católica) es válida hasta cierto punto. Este mismo modelo ha sido empleado por otros historiadores en otros contextos (Manuel Ceballos, refiriéndose al desarrollo del catolicismo "social", describe un "eje geopolítico católico" entre Puebla y Zacatecas). Sabemos, por otra parte, que en algunos estados del sur (Veracruz y Yucatán) y del norte (Sonora) la presencia histórica de la Iglesia institucional ha sido menos fuerte que en el centro y el oeste.[28] Para concretar el regionalismo de las actitudes religiosas, también podríamos citar el caso que relata el autor en *Cristeros y agraristas*

[25] MEYER, 1991, vol. I, pp. 78-80 y 98 y vol. III, pp. 18, 39, 43-44, 272-273 y 307-308.

[26] Crítica no novedosa. Véase PURNELL, 1999, p. 81.

[27] MEYER, 1991, vol. I, p. 306.

[28] CEBALLOS RAMÍREZ, 1991, p. 16; WILLIMAN, 1976, y TINKER SALAS, 1997.

—el encuentro en 1914 de la sociedad occidental con los yaquis del ejército obregonista. Resultó sacrílego e instructivo el encuentro; mientras los fieles tapatíos rezaban para que regresaran sus sacerdotes, los yaquis desnudaron los santos de la catedral, "hicieron sus necesidades corporales en los ornamentos, cocinaron en los altares y tiraron al suelo las hostias".[29]

Sin embargo, a final de cuentas resulta reduccionista la división del país en bloques "píos" e "impíos", aun cuando se introduzcan otras variables para explicar las diferencias regionales que marcan la movilización cristera (como la actitud de los obispos). Y resulta más problemática aún en vista de investigaciones recientes que revelan no una rígida homogeneidad, sino una gran diversidad de orientaciones político-religiosas de los pueblos del centro-oeste. De hecho, aun dentro de esta región parece que no hubo respuesta popular tan monolítica frente al conflicto religioso. Al contrario, por cada San José de Gracia que se cristerizó, hubo un Naranja "agrarista", o un Jiquilpan, donde el cura mismo ordenó que el pueblo rechazara a los cristeros a balazos;[30] por cada San Juan Parangaricutiro "cristero", hubo un Zacapu "gobiernista",[31] y por cada Ciudad Hidalgo, un Zitácuaro.[32] Además, en estos casos la unanimidad es relativa, tratándose de afiliaciones mayoritarias que a menudo esconden serias luchas entre facciones. Todos los ejemplos citados provienen del estado de Michoacán, pero fácilmente se podrían citar otros casos. Se ha notado el mismo proceso de fragmentación política en Aguascalientes, donde se opusieron Calvillo y Romo y Zacatecas, donde se enfrentaron El Teúl y Valparaíso;[33] esta doble tendencia aún se nota en Los Altos, donde Cañadas —pueblo de "comecuras"— se distinguió de los demás municipios por su ani-

[29] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 185-188.

[30] GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, 1972; FRIEDRICH, 1977, y RAMOS ARIZPE y RUEDA SMITHERS, 1997.

[31] PURNELL, 1999, caps. 5-7.

[32] BUTLER, 2000.

[33] CAMACHO SANDOVAL, 1991 y VÁZQUEZ PARADA, 2001, p. 77.

madversión a la causa cristera.[34] El odio más profundo, quizás, fue el que existió entre Huejuquilla y Mezquitic en el norte de Jalisco.[35]

En fin, la rebelión cristera no fue obra de todo el pueblo occidental, sino de un sector de aquél; quizás la metáfora exacta para describir el campo revolucionario en términos ideológicos y culturales no es un tríptico (centro "tradicional", norte "moderno", y sur "indígena"), sino todo un mosaico, como sugiere Alan Knight.[36] Queda claro, en todo caso, que las generalizaciones que se empleen para explicar las raíces locales de la rebelión cristera habrán que operar en grado inferior para no hundirse en un mar de excepciones. De hecho, casi sin exclusión se ha adoptado una perspectiva local en los estudios surgidos tras la publicación de *La Cristiada*, entre los cuales se destacan los de Díaz y Rodríguez, Jrade, Vaca, Vázquez y Purnell. ¿Características básicas de esta "nueva" historiografía cristera? (si así se puede definir): *1)* rechazo de los maniqueísmos ideológicos que predominan en la literatura tradicional, *2)* aparato crítico muchas veces importado de otras disciplinas —de las ciencias sociales y políticas, o de la teoría literaria—, *3)* rechazo de la historia sintética y de la historia en grande, de la Iglesia y el Estado, *4)* preferencia por el estudio de los actores sociales más marginados (los campesinos, las cristeras) y por la microhistoria en general, tanto regional como pueblerina y *5)* una doble preocupación por ambos bandos campesinos involucrados en la lucha —por los cristeros, tanto por los agraristas— con el fin de entender global aunque localmente el movimiento cristero.[37]

Quizás los rasgos más importantes sean los dos últimos. Ya la historiografía cristera tiene un auténtico enfoque local (como desde hace tiempo lo tiene la de la Revolución) el cual habría que corregir los paradigmas monolíticos que

[34] Rueda Smithers, 1981.
[35] Meyer, 1991, vol. i, pp. 213-217 y 261-262 y vol. iii, pp. 36, 40 y 42.
[36] Knight, 1994.
[37] Contraste con el análisis del "falso problema" agrarista, en Meyer, 1991, vol. iii, pp. 50-90.

se encuentran en la literatura tradicional. Igualmente importante en este sentido es el uso de una perspectiva comparativa más o menos rígida, método que se originó, al parecer, en los estudios hechos de la contrarrevolución francesa —la famosa *Vendée*— por Tilly y otros.[38] En nuestro caso, comparativo quiere decir: explicar la participación de un sector del campesinado en el ejército cristero por medio de una comparación muchas veces estructural con el contingente popular que peleó en pro del gobierno callista. En otras palabras, examinar las condiciones imperantes en un pueblo cristero "*x*" y otro pueblo agrarista "*y*", luego explicar sus posturas políticas a raíz de diferencias económicas (¿prevalecen relaciones capitalistas o precapitalistas?), étnicas (¿son mestizos o indígenas?), o agrarias (¿son peones sin tierras o pequeños propietarios?). Desgraciadamente, muy rara vez se consideran diferencias religiosas, cosa más que curiosa dado el fervor ideológico de la época. Sin embargo, abordar de ambos lados lo que Armando Bartra justamente denomina "la escisión"[39] del campesinado, es el primer paso para reevaluar la rebelión cristera, entender su gran complejidad, y localizarla en su verdadero contexto. Y así se corrige desde luego el otro gran defecto de la literatura tradicional: desconectar a los campesinos de su contexto social y pintarlos como actores históricos inconscientes, extensiones sencillas del Estado o de la Iglesia.[40]

Varias son las interpretaciones de este tipo que se han empleado para explicar la rebelión. Para Jrade, las estructuras agrícolas son decisivas. Los cristeros jaliscienses son campesinos independientes, pequeños propietarios que se ven amenazados por el crecimiento del capitalismo rural; los agraristas, en cambio, son proletarios rústicos que acuden al Estado en busca de un baluarte protector contra la agresión del mercado.[41] Sin embargo, en muchos casos este modelo es inadmisible empíricamente ya que ni los criste-

[38] TILLY, 1964.
[39] BARTRA, 1992, p. 37.
[40] JRADE, 1985.
[41] JRADE, 1980, pp. 49-52 y 71-113.

ros ni los agraristas se distinguen en términos clasistas y existen regiones parecidas estructuralmente —como Querétaro— que se mantuvieron al margen de la lucha.[42] Además, si la rebelión obedeció a una lógica agraria y fue una protesta contra la modernización económica del campo, ¿cómo explicar la ausencia de demandas agrarias en el movimiento cristero? La formulación de Purnell es más sutil. En esta versión, las comunidades purépechas michoacanas se cristerizaron cuando las políticas del gobierno revolucionario amenazaron la autonomía pueblerina en todos sus sentidos. En primer lugar, cuando políticos mestizos y foráneos amenazaron la posesión comunal de tierras no repartidas en el siglo XIX, al repartirlas en el siglo XX a sus propios clientes y en nombre de la Revolución; y a la vez, cuando estos caciques comprometieron la integridad del aparato político-religioso del pueblo al imponer la autoridad estatal. En fin, los cristeros defendieron una cultura política donde coincidían la religión y las concepciones locales de la propiedad y de la autoridad legítima. Por otra parte, las comunidades michoacanas apoyaron al gobierno cuando ya se habían perdido sus tierras en pleno siglo XIX en manos de terratenientes mestizos aliados con el clero, y cuando se habían divorciado las prácticas religiosas y políticas.[43]

El libro de Purnell demuestra que la escisión del campesinado mexicano no se reduce a diferencias meramente estructurales. A la vez, desentierra las raíces profundas de la rebelión cristera en el noroeste michoacano al mostrar cómo los procesos agrarios decimonónicos y revolucionarios dieron luz (en el contexto de los años veinte) a lo que la autora denomina "las identidades políticas agrarista y católica".[44] Sin embargo, Purnell ofrece una explicación esencialmente secular del fenómeno cristero. O sea, las identidades "agrarista" y "católica" son categorías políticas y estratégicas que carecen de interioridad o de una auténtica dimensión afectiva. De hecho, Purnell insiste en que esta

[42] García Ugarte, 1997, pp. 298-299.
[43] Purnell, 1999, pp. 111-162.
[44] Purnell, 1999, p. 179.

fractura política del campesinado no corresponde a ninguna división cultural o religiosa al añadir (citando a Meyer, curiosamente) que eran idénticas las culturas religiosas de los bandos campesinos opuestos, tanto en el ámbito de praxis como de creencias. Sin duda, es precisamente esta concepción unitaria de la religión popular lo que le permite afirmar que la fe no pudo haber influido decisivamente en el reclutamiento cristero, porque los agraristas eran tan religiosos como los cristeros.[45]

III

La publicación de *Cristeros y agraristas en Jalisco* nos ofrece una nueva oportunidad de resolver, dentro de otro contexto regional, la actitud contradictoria del campesinado. Por cierto, el título ejemplifica las nuevas tendencias historiográficas comparativa (en cuanto a los actores) y local (en cuanto al contexto), y de allí, en palabras del autor, la "relativa" novedad de la obra. Además, en ciertos aspectos el libro parece complementar lo hecho por otros escritores (como Purnell, el autor subraya la importancia de los cambios agrarios a largo plazo como antecedentes de la rebelión cristera). Sin embargo, hay diferencias clave también, de estilo, énfasis, y contenido. Por ejemplo, en vez de utilizar un aparato crítico rígido, el autor hace un balance de la evidencia mediante una reproducción minuciosa del pasado. Como consecuencia, la narrativa resulta llena de inmediatez, pero a veces no concluyente (cuando se plantea por qué la Revolución no tuvo eco en Jalisco).[46] Si el libro da mucha libertad interpretativa al lector, resulta muy sugerente que no sólo considera los procesos políticos y agrarios, sino las actitudes religiosas e ideológicas (la masonería y el integrismo católico) como factores importantes en la articulación de identidades políticas locales y, por ende, como factores en el reclutamiento en la rebelión cristera. Es de-

[45] Meyer, 1991, vol. iii, p. 79, citado en Purnell, 1999, p. 8.
[46] González Navarro, 2000-2001, pp. 11 y 163-166.

cir, mientras los historiadores que últimamente han abarcado el tema descartan los fenómenos religiosos o ven en la religión una identidad política desechable (una descripción seca e inverosímil, según Paul Vanderwood),[47] en *Cristeros y agraristas* se muestra que donde los campesinos viven en circunstancias diferentes, también tienden a aprehender de manera diferente la religión. Es decir, la religión reaparece como una variable importante, no como un valor que por constante o estático se anula como agente histórico.

A grandes rasgos, el autor distingue y contrasta dos modelos de la sociedad jalisciense que se han desarrollado de manera distinta —el Jalisco de Los Altos, y el Jalisco del centro y del sur (Guadalajara, y la región costeña, son casos aparte). A lo largo del primer tomo, el autor destaca las crecientes divisiones que marcan estas sociedades durante el porfiriato y la Revolución (y a veces desde mucho antes), divisiones que comprenden: los regímenes agrarios, las creencias y prácticas religiosas y las tendencias y afiliaciones políticas. Estas divisiones tienen sus raíces en la tierra y el desarrollo económico. Primera diferencia: aunque los términos resulten imprecisos, parece claro que la región de Los Altos es generalmente tierra de ranchos de diversa extensión, mientras las unidades agrarias básicas en el centro y sur, zona caracterizada por su mayor concentración de la propiedad rústica, son la hacienda mediana y la (ex)comunidad indígena. Claro que hay excepciones, Ameca, municipio central cuyo régimen de propiedad relativamente equitativo es admirado por Wistano Luis Orozco;[48] sin embargo, éstas parecen modificar, en vez de invalidar, la doble imagen del autor. En todo caso, lo más trascendente del relato es que estas divisiones agrarias se ven reflejadas en las costumbres de los habitantes y, con el tiempo, se extienden y adquieren una dimensión normativa que afecta las formas de expresión cultural, los hábitos religiosos, y las actitudes de los jaliscienses de distintos contornos hacia la Iglesia y el Estado.

[47] VANDERWOOD, 2000.
[48] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 37.

En el centro y sur de Jalisco, un "bolsón indio" de llamados "aztecas", la época clave es la colonial. Aquí las tierras son buenas y pronto se establece un régimen de agricultura comercial que produce para el mercado tapatío. En 1600, ya existía "la hacienda típica" con unos sitios de ganado mayor alrededor de Guadalajara, y siguieron los repartimientos de indios a lo largo del siglo XVII. Es, desde luego, una historia de intensificación y consolidación agrícola; la hacienda creció territorialmente y acaparó las mejores tierras, y ni como medieros ni como arrendatarios los campesinos consiguieron acceso a ellas. Para 1780 las haciendas ya se extiendían a gran parte del sur y centro, desde Chapala a Ameca, desde San Cristóbal a Tepatitlán. Conforme a esa expansión, surgieron litigios y fuertes conflictos entre hacendados y comunidades indígenas, mano de obra asalariada de los primeros. Por cierto, desde fines del siglo XVIII la región padeció serias tensiones agrarias que provocaron levantamientos armados durante la insurgencia y la Reforma (esta vez al grito de "religión y fueros"), distinguiéndose como centros de rebelión en ambas fechas La Barca y Chapala.[49] En fin, esta zona constituyó un núcleo agrario volátil, donde la élite liberal local, en su afán por acabar con la propiedad corporativa, se opuso a una base campesina indígena y mestiza más "conservadora" y algo parecida a la que movilizó Manuel Lozada en el cantón de Tepic, un poco más al oeste, en las mismas fechas.[50]

En Los Altos, el régimen de la propiedad se articuló en los siglos XVIII y XIX, cuando creció muy rápidamente el sector ranchero (tendencia mucho menos pronunciada en el sur del estado). Los Altos se conocían por ser tierra de pequeños y medianos propietarios, y con razón, porque había gran división de la propiedad (en 1910, ¡había más propietarios en Jalisco que en Perú!). Ésta era una región de tierras pobres y, en consecuencia, de ganaderos más que agricultores; comunidades de indígenas casi no había, y no se repro-

[49] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 21, 26, 28, 37 y 45; REINA, 1988, pp. 143-153; VAN YOUNG, 1988, y TAYLOR, 1988.
[50] MEYER, 1984.

dujeron en Los Altos las revueltas agrarias que conocieron los sureños, pero eso sí, hubo bandolerismo. Económica, étnica, religiosa y políticamente, Los Altos constituyeron una sociedad aparte. No era una zona indígena o mestiza, sino criolla, por recién colonizada, cuyo tronco étnico se componía de españoles, judíos y aun franceses y alemanes sobrevivientes del ejército de Bazaine. Se preservaban esos rasgos raciales mediante dos mecanismos: la familia extendida y la endogamia (dicen las alteñas de la época: "para casarme, si es rubio, mejor" y "blanco, aunque sea de manta").[51] Este mundillo se caracterizó además, por su doble cultura física y metafísica, una deportiva (las carreras de caballos y los toros) y otra espiritual (la religión católica). La fe alteña era clerical y ortodoxa, y la práctica del culto, asunto público, la expresión misma de la identidad local. Sin obligación, los alteños pagaban el diezmo, y se decía que el cura de Arandas recibía más emolumentos que un obispo europeo; mientras tanto, las parroquias alteñas entraron en fuerte competencia para construir el campanario más alto de la región, o atraer más feligreses a sus misas que la parroquia vecina.[52] Pese a esta integración cultural, existió una clara estratificación social. Por muy piadosa que fuera, hasta la Revolución era una sociedad oligárquica donde ser rico equivalía a tener más sirvientes que imágenes religiosas.[53] Políticamente, el liberalismo decimonónico llamó la atención de los alteños por su federalismo, que prometía la autonomía frente al poder de Guadalajara; pero la visión laica del liberalismo, es decir, la escisión que se estableció entre las esferas cívica y eclesiástica, les fue completamente ajena. El que mandaba era el cura, quien podía infundir obediencia sólo con la amenaza de suspender el culto, como hizo el párroco de Arandas en 1880. La clerofobia oficial se

[51] González Navarro, 2000-2001, pp. 30-31, 38, 45 y 51.

[52] González Navarro, 2000-2001, pp. 51-55 y 71.

[53] González Navarro, 2000-2001, pp. 56-58. El sistema oligárquico alteño sobrevivió la Revolución, pero ya fue otra oligarquía, más urbanizada que aquélla y vinculada con las empresas lecheras internacionales y el partido oficial, Alba Vega y Kruijt, 1989 y Martínez Saldaña y Gándara Mendoza, 1976.

le resistió a fuerza. Murieron 20 personas en San Juan de los Lagos cuando los munícipes intentaron dar lectura a la Constitución juarista, y cuando Lerdo elevó a rango constitucional las leyes de Reforma, los alteños secundaron el movimiento Religionero. Las mismas leyes eran violadas habitualmente por el clero, y verdaderamente excepcional fue el caso del padre Agustín Rivera, el cura "liberal" de Lagos inmortalizado por Mariano Azuela.[54]

Gran contraste presentó el centro-sur de Jalisco en materia religiosa. En esa región más "liberal" las costumbres religiosas fueron más relajadas y hasta sincréticas según el clero, lo que bien refleja las raíces indígenas de esta sociedad. Sobreviven vestigios barrocos del tipo que pinta Arreola en *La Feria*[55] —autos sacramentales de poca ortodoxia, bailes profanos para la novena de San José— que sugieren a muchos párrocos la persistencia de una fe exterior, de los sentidos. Sin embargo, es difícil el remedio porque la palabra del clero aquí valía menos; por pobres o indiferentes, los fieles pedían con menos frecuencia los sacramentos, y a veces se llegaba a la impiedad o a la idolatría. Los indígenas de Tonalá vivían muchas veces en amasiato, sin recurrir a la intervención del clero; sus primos hermanos de Zapotlán sí se casaban, pero a escondidas y a lo pagano, en capillas donde se emborrachaban y veneraban santos indígenas. El cura del pueblo, Atenógenes Silva (más tarde arzobispo de Michoacán),[56] también lamentó la veneración festiva de los "toros de petate" y las "latas de reyes" por parte de sus feligreses, costumbres que fue incapaz de suprimir.[57] En resumen, el catolicismo popular sureño dependía menos de la intervención del sacerdote, se centraba muy poco en la vida sacramental, y además, contenía ciertos elementos de carácter sincrético.

Quizás esta autosuficiencia espiritual no fue más que la misma recalcitrancia popular que descubrió Taylor en mu-

[54] González Navarro, 2000-2001, pp. 55, 58 y 225 y Azuela, 1942.
[55] Arreola, 1983.
[56] Buitrón, 1948, p. 247.
[57] González Navarro, 2000-2001, pp. 60-62.

chas parroquias sureñas en el Siglo de las Luces, como Zapotlán el Grande, donde la heterodoxia popular llegó hasta la blasfemia y el incesto, según el párroco;[58] y quizás exageró el cura de Sayula en 1894 al denunciar el espíritu "liberal" de sus fieles cuando éstos se emborracharon en días festivos en vez de asistir a misa.[59] Igualmente es innegable que desde el porfiriato muchos sureños pasaron de una relativa indiferencia hacia la religión clerical a la desviación abierta, consciente e ideológica, y otros a la apostasía completa. Al principio, este fenómeno fue netamente burgués, limitado a los "estudiantes anticlericales sureños" que salieron de Autlán, El Grullo, Pihuamo, Tonaya y otros lugares sureños y regresaron (¿bien o mal?) educados del liceo de Guadalajara. Sin embargo, en los últimos años del porfiriato el autor relata un proceso de colonización en el sur de Jalisco por parte de las congregaciones protestantes, la mayoría metodistas, que se establecieron en La Barca, Tlajomulco, Zapotlán, Etzatlán, Chapala y otros pueblos. Para 1910, estas congregaciones ya no recibieron los ataques que en 1870, perpetraron los habitantes contra sus comunidades, en parte, porque los predicadores disidentes ya eran hijos del lugar, no ministros estadounidenses. En otras palabras, en esa generación el protestantismo se fue naturalizando y echando raíces en el sur jalisciense. Si en 1910 se pudo hablar de una efectiva tolerancia religiosa en muchos pueblos, en otros la Iglesia militante ya no era la católica, sino la cismática. El temerario ministro protestante de Tonalá se atrevió incluso, a hacer propaganda religiosa dentro del templo católico y no lo lincharon.[60]

Resulta claro que en el sur de Jalisco las costumbres del pueblo, en materia de cultos, se estaban aproximando a las normas constitucionales que distinguían radicalmente entre ciudadano y creyente, a diferencia completa de Los Altos (es interesante que Jean-Pierre Bastian corrobora esta imagen al esbozar una geografía ideológico-religiosa muy

[58] Taylor, 1996, pp. 260-264.
[59] González Navarro, 2000-2001, p. 65.
[60] González Navarro, 2000-2001, pp. 124, 145-146 y 267.

parecida en Jalisco, compuesta de un sur "liberal" y "protestante" y un noroeste "católico").[61] Sin embargo, esto no significa que no hubiera muchos católicos sureños, ni que en 30 años, los sureños "dejan de ser" católicos, ni menos aún que el protestantismo fuera el credo mayoritario. Se trata más bien de reconocer que hay culturas católicas "diferentes". En este sentido, hay que destacar que la importancia del protestantismo es más cualitativa que numérica. Su expansión confirma que el carácter social del catolicismo que se profesa en el sur no es el mismo que en Los Altos, aunque superficialmente parezcan iguales. Más defensivo y menos clericalizado éste que aquél, se está perdiendo terreno y acostumbrándose a compartir el espacio y la influencia públicos con otros credos. Como consecuencia de este pluralismo en materia de cultos, la religión se impone menos como norma social única, y se reduce más a un asunto privado, de selección individual según los criterios de la conciencia (por esta razón, se dividen muchas familias entre protestantes y católicos). Surge la exclusividad, a veces el sectarismo, y retrocede la unidad; la Iglesia deja de hablar por toda la sociedad y "parroquia" y "pueblo" dejan de ser sinónimos. El crecimiento de una auténtica y consciente disidencia religiosa, en fin, rompe la unidad espiritual del pueblo y suelta sus apuntalamientos morales. Alterada físicamente la apariencia del pueblo por la construcción de los nuevos templos, imperceptiblemente se modifican también sus espacios interiores.

IV

La creciente división histórica entre el Jalisco "liberal" del sur y el Jalisco de Los Altos en materia tanto cultural, religiosa y política como agraria, sugiere que las distintas formas de interacción entre las estructuras agrarias y las culturas religiosas locales serán factores clave en la participación popular en la Cristiada y nos ayudarán, por consi-

[61] BASTIAN, 1991, p. 107.

guiente, a explicar por qué esta convulsión social dividió tan profundamente al pueblo jalisciense. Hasta aquí, hemos sugerido que en los distintos extremos de Jalisco los habitantes vivían en diferentes condiciones agrarias y se formaron distintas culturas religiosas y políticas. Sería lógico, por ende, que estos mismos grupos locales se dividieran políticamente en los años veinte frente a un gobierno revolucionario que, deseoso de eliminar cualquier rival institucional e incorporar las masas campesinas en el seno del nuevo Estado, ofreciera la muy condicional resolución del problema agrario mediante la restitución o la dotación de la tierra a la vez que persigue el clero católico como ningún otro gobierno lo ha hecho en la historia de México. Resultaría más lógico aún si se toma en cuenta, por otra parte, la presencia de una Iglesia militante e intransigente, que pelea contra el Estado para resolver, a su manera, las cuestiones sociales y en especial, las de la tierra. Mejor dicho, ¿estas políticas del Estado y de la Iglesia cómo *no* van a dividir un campesinado ya de por sí dividido en materia religiosa y agraria?

Dicho eso, volvemos al segundo tomo de *Cristeros y agraristas*, donde quedan bien definidos, en primer lugar, los distintos proyectos desarrollados por la Iglesia y el Estado en su afán de solucionar los problemas agrarios que padece el Jalisco posrevolucionario. Decidir quién tuvo mayor razón en cuanto a su pretensión de modificar la realidad social rural de acuerdo con las necesidades del pueblo, es entrar en las polémicas de la época, tentación que el autor resiste. Los católicos dijeron interesarse en los problemas desde el ciclo de congresos católicos, sociales y agrarios del porfiriato (1903-1909); los revolucionarios, apoyados en el atículo 27 de la posterior Carta Magna de 1917, adujeron que los proyectos católicos habían quedado siempre en el aire, contestando aquellos que no les había sido posible intervenir libremente en el campo social debido a las restricciones constitucionales a que estaba sujeta la Iglesia.[62] Sin entrar más en este debate, que ha estudiado anteriormente,[63] lo que sí hace el autor es

[62] González Navarro, 2000-2001, pp. 215-216.
[63] González Navarro, 1983.

examinar las bases ideológicas, las modalidades prácticas, y las normas legales y administrativas de las reformas agrarias de la época, especialmente las de la Iglesia. Con seguridad, el clero jalisciense estuvo muchas veces en connivencia con la represión agraria organizada por los terratenientes —no son pocos los curas que predicaban que recibir tierras es pecado mortal o contra el cuarto mandamiento—,[64] pero no todo es obstruccionismo. De hecho, mientras los revolucionarios exigían la resolución del asunto agrario por medio de la expropiación y el fraccionamiento de la hacienda, la Iglesia ponía en marcha una alternativa católica al agrarismo estatal por medio de las Cajas *Raiffeisen* (sistema de crédito mutuo en pequeño).

Sin embargo, las reformas promovidas por pensadores católicos como Palomar y Vizcarra y el padre Méndez Medina, cuyos modelos agrarios son la Nueva España y el *ancien régime* francés, no se distinguieron por su radicalismo estructural, sino por su conservadurismo, paternalismo y moralismo cristiano. No se pretendía romper el orden social rural, sino mejorarlo haciendo que los ricos cumplieran sus obligaciones sagradas hacia los pobres al arrendar tierras a buen precio, firmar contratos justos de aparcería y estimular la creación de pequeñas propiedades al vender tierras ociosas y proporcionar crédito. Lo que se propuso, a fondo, fue el régimen agrario existente sin los abusos que lo caracterizaron (la tienda de raya, el latifundismo y la inseguridad). De acuerdo con esta visión, la hacienda se quedará en pie, pero en vez de explotar al campesino, lo ayudará cristianamente a levantarse y formar parte, con el tiempo, de una creciente clase media rural de pequeños propietarios, segundo baluarte (con la hacienda clásica) del orden social cristiano. Por medio de la caridad, la educación y la evolución social, en fin, se pensó garantizar la estabilidad nacional y la armonía de clases.[65] El arzobispo Orozco vio las cosas de manera semejante, como bien manifestó a sus

[64] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 79, 93, 100, 188 y 214.
[65] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 137, 211-217, 237 y 277-286.

feligreses en una carta pastoral de 1921. Según el prelado, la solución a la miseria en el campo no es estructural, sino moral:

> Una sola cosa pido
> A los ricos: amor
> A los pobres: resignación
> Y la sociedad se salvará.[66]

¿Pero de *qué*? Según Orozco, del agrarismo "socialista", aunque Zuno, en realidad, sólo repartió 50 000 ha entre 1923-1926.[67] Sin embargo, bastan las promesas para que frente a estas dos posibilidades —las reformas del Estado (utópicas e inmorales, según la Iglesia) y las católicas (apología del feudalismo, según Zuno)— el campesinado jalisciense se dividió. Es decir, la inserción social de ambos proyectos católico y revolucionario resultó parcial, por lo cual el campesinado se fragmentó en grupos que dependían del Estado o de la Iglesia, y así adquirió papeles en asuntos políticos que se originaron lejos del campo. A partir de 1920, no sólo se aceleró un proceso de división institucional entre el Estado y la Iglesia, sino que a la vez éste se profundizó, con consecuencias funestas entre 1926-1929, al extenderse al campesinado en general.

¿Cómo explicar esta escisión? El proceso es, cuando menos, doble. Al parecer, en el sur y el centro de Jalisco se inclinaban más por las reformas estatales, no obstante la existencia de la hacienda Buenavista, cuyos propietarios cumplían con los requisitos del nuevo paternalismo católico hasta darles regalos de Navidad a los niños de sus peones acasillados.[68] Sin embargo, esta región generalmente se caracterizó por su alta concentración de la propiedad y por los jornales bajos, por lo que es el centro principal de la movilización campesina en Jalisco durante la Revolución de 1910-1917. Mientras reinó la calma en Los Altos en 1911 se

[66] González Navarro, 2000-2001, p. 289.
[67] González Navarro, 2000-2001, pp. 45, 76, 102, 109 y 111-112.
[68] González Navarro, 2000-2001, p. 77.

notaron "signos de zapatismo" entre los indígenas de Zapotlán, Autlán, Chapala y Almalulco; poco después, esta región fue la base del villista Pedro Zamora (el revolucionario más notorio de Jalisco) y el sádico padre Corona, antecesor del padre Reyes Vega.[69] Sin duda, esta movilización campesina reflejó la antigüedad del problema agrario, desatendido por el Partido Católico Nacional cuando llegó al poder en Jalisco en 1911. La timidez del agrarismo "blanco" en la práctica quizás empujaría a los campesinos hacia el bando opuesto; al menos, hubo una clara penetración de ideas revolucionarias en el sur desde 1915, y desde luego la región fue tierra fértil para un agrarismo oficial que prometía la pronta restitución o dotación de tierras. De hecho, eran muchos los pueblos sureños sin tierras que buscaban un remedio por parte del Estado tras la promulgación de la Ley Agraria carrancista en enero de 1915. De los pueblos jaliscienses que recibieron los primeros repartos de tierras a partir de 1915, casi todos eran del sur y centro del estado (Ocotlán, Zapotlán, Tlaquepaque y otros).[70]

Durante la primera mitad de los veinte, además, esta tendencia agrarista se consolidó. Según *El Informador*, vocero de los terratenientes jaliscienses, muchos campesinos sureños demostraron síntomas del "microbio bolchevique", y surgieron en masa las solicitudes agrarias de los pueblos infectados, como Quila, Ameca, El Grullo, Sayula, Zacoalco, Autlán, El Limón, Pihuamo, La Barca y muchos otros más. Entre 1921-1923, finalmente, el gobernador sureño Basilio Vadillo (oriundo de Zapotitlán) aceleró la radicalización de la región al dotar de tierras a muchos pueblos de su patria chica, política que continuó el también sureño Zuno (nativo de La Barca) hasta 1926. A diferencia del temeroso y enfermizo agrarismo alteño, por lo tanto, el agrarismo sureño gozó de un importante parentesco político que lo mantuvo vivo a pesar de la represión de los hacendados y del clero. Era, por demás, un agrarismo militar desde que se formó en esta zona el "Ejército Rojo" de agraristas bajo

[69] González Navarro, 2000-2001, pp. 160, 169 y 174-176.
[70] González Navarro, 2000-2001, pp. 200-207, 230-233, 241-244 y 255.

el mando de caciques como Casimiro Castillo (asesinado en 1925), los hermanos Cedano y Fernando Basulto Limón, mismos que pelearon en nombre de la Revolución, primero contra los delahuertistas y luego contra los cristeros.[71]

Sin embargo, no fue únicamente la gravedad intrínseca del problema agrario que garantizó el éxito del agrarismo en esta región, porque la solicitud de tierras por parte del pueblo y su entrega por parte del Estado no constituyeron un intercambio neutro. Al contrario, la tierra no se redistribuyó donde había necesidad, sino donde había voluntad. Para recibir tierras, el pueblo tubo que organizarse, vencer las amenazas del cura, y enfrentar, incluso, la excomunión colectiva por parte del arzobispo. Como si esto hubiera sido poco, el pueblo solicitante tuvo que mostrarse fiel a los objetivos culturales y políticos de la Revolución; había que mantener una escuela laica, sustituir las fiestas cívicas por las del calendario religioso, y pelear cuando el Estado lo mandara. En fin, el agrarismo de 1920 fue un vehículo de integración política y cultural más que una auténtica medida de transformación económica, rasgo que sólo adquirió —sin perder los atributos anteriores— en la época cardenista. Y aunque la Revolución haya aflojado las cadenas de deferencia campesina hacia el hacendado y el clero,[72] no todos los pueblos pudieron ni quisieron identificarse plenamente con el régimen revolucionario. Las razones son varias, pero muchas veces ideológicas porque el agrarismo estaba condenado por la Iglesia por violar el derecho natural de la propiedad, porque estaba contra la economía moral del campesino, o porque implicó la erosión de la autonomía de la comunidad frente al Estado, etcétera.

Es en este plano normativo que los pueblos sureños gozaron de una ventaja competitiva al enfrentarse con el Estado revolucionario. Por cierto la región padeció un problema agrario serio, pero igualmente se distinguió, como hemos visto, por una tradición liberal que se remonta a media-

[71] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 18, 24, 32, 55, 71, 95, 107-108, 327-330, 433, 489-493 y 500.

[72] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 172 y 206.

dos del siglo XIX. Esta tradición facilitó un efectivo, pero nunca completo, acercamiento ideológico entre el pueblo y el régimen revolucionario. Aquí surgió, en primer lugar, una élite liberal que destruyó los últimos vestigios de la propiedad comunal; a la vez, con el fin de consolidar su autoridad monopolizó el poder municipal, intentó excluir a la Iglesia de la esfera pública, y promovió la introducción de nuevas congregaciones, escuelas y fiestas cívicas. En otras circunstancias, esta laicización precoz y el despojo agrario que lo acompaña, abrieron el camino a una alianza política de otra índole entre un sector del mismo campesinado, que buscaba la restitución de su patrimonio agrario y el Estado revolucionario, que buscaba una clientela rústica. Al haberse secularizado parcialmente las bases éticas del pueblo y perdido la Iglesia en cierta medida, su función de protectora ideológica de la propiedad (¡en otras partes, hasta los contratos de aparcería llevaban una imagen del Sagrado Corazón!),[73] se levantaron dos obstáculos clave que con frecuencia impidieron el engranaje popular con el agrarismo revolucionario, la moral y la influencia clerical; es decir, la parcial privatización de las conciencias y la histórica autonomía del pueblo frente al clero, permitieron a los sureños a partir de 1926, distinguir con más claridad entre "Iglesia" y "religión", y de acercarse al Estado revolucionario no obstante las prohibiciones clericales sin sentirse heridos en lo puramente espiritual. Muchos agraristas sureños, en las palabras de Celina Vázquez, se profesaron "cristianos, pero no cristeros"; otros siguieron venerando a sus santos mientras asumían un anticlericalismo más realizado e ideológico, como los de Tapalpa y Atemajac de Brizuela.[74] En este contexto, la necesidad económica y la oportunidad política coinciden sin generar la misma contradicción cultural y religiosa que se nota en Los Altos, lo que sí facilita una parcial movilización agraria. Y es de notar que, entre los pueblos que recibieron tierras en los años veinte, pre-

[73] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 206.
[74] VÁZQUEZ PARADA, 2001, pp. 155-166, 173-174, 184-186 y 193-203.

dominaban los del sur del estado, donde ya radicaban 25 000 agraristas organizados cuando empezó la revuelta cristera.[75]

En Los Altos, el proceso fue muy diferente. En esta región, la confluencia de la religión como doctrina y el aparato clerical fue mucho más completa; son de notar, además, la medida en que el proyecto social católico concordó con las normas sociales locales y la agresividad con que se rechazó el agrarismo y la educación estatales. En primer lugar, en esta región resulta claro que la rebelión cristera alcanzó gran fuerza porque la gente fue muy adicta a sus templos y a sus curas particularmente, quienes ocuparon el primer lugar en la vida pública; porque defendieron una concepción local de la identidad colectiva que se invirtió en la entidad de la parroquia mediante actos religiosos; porque floreció un modelo de praxis religioso que dependía de la intervención sacerdotal y del ministerio de los sacramentos, el cual es serio cuando no mortalmente comprometido por el anticlericalismo del régimen callista a partir de 1926.

En segundo lugar, el régimen local de la propiedad y la economía moral que lo sostiene, minimizan lo atractivo hasta los años treinta de una reforma agraria centralizadora, divisoria y promovida por un Estado agresivamente laico. Siendo Los Altos una región que tenía un régimen de propiedad descentralizado con base en la pequeña propiedad, el parvifundismo, la aparcería y el arrendamiento, el proyecto católico resultaba mucho más compatible con las estructuras agrarias y la economía moral del contorno que el revolucionario. Cuando menos, a pesar de haber sufrido una fuerte crisis agrícola en los veinte, los alteños rechazaron casi en su totalidad el agrarismo del Estado (sólo hubo dos solicitudes de tierra en seis años);[76] pero sí se fundaron Cajas *Raiffeisen*, cooperativas, y sindicatos "verticales" bajo el amparo del clero parroquial. Además se celebraron "semanas sociales" con el fin de dar a conocer las bases del agrarismo católico con el resultado que, fuera de Guadalajara, Los Altos constituyeron el baluarte más importante

[75] Meyer, 1991, vol. III, p. 15.

[76] González Navarro, 2000-2001, pp. 255, 291 y 341-342.

del catolicismo social en Jalisco. A la vez, fue tan despreciado el agrarismo revolucionario que muchos de los alteños tuvieron que huir. A los llamados "agarristas" los golpeaban por ladrones y los obligaban a poner letreros anunciando su "crimen", eso sin decir nada de la persecución antiagrarista emprendida por los cristeros entre 1926-1929, que muchas veces llegó hasta el sadismo.[77] En su conjunto, esta dinámica cultural hizo que Los Altos constituyeran el baluarte cristero clásico, no sólo en Jalisco, sino en todo México. Esencialmente estas características culturales componen la tipología del pueblo cristero que avanzó Luis González cuando puso *en vilo* a San José de Gracia y los alteños, sin duda, dan casi el mismo tipo que los josefinos de la época.[78]

Así se enfrentaron dos complejos básicos de intereses, normas, e ideologías populares en la rebelión cristera. Como no se puede generalizar en cuanto a las condiciones agrarias que imperaban en el Jalisco cristero, tampoco se puede hablar de una sola cosmovisión religiosa. Al menos, las actitudes religiosas que describe el autor comprenden desde el ferviente catolicismo alteño hasta la "indiferencia" religiosa de Quila, donde no había ni capilla ni culto público sacerdotal. Se notaba además, un creciente anticlericalismo popular en el sur del estado. Hubo pueblos sureños que manifestaron no sólo apatía religiosa, sino un anticlericalismo agresivo, como Quitapan, el pueblo "más liberal" de Jalisco, o Sayula, donde se celebraban corridas de toros "rojas" en las cuales se usaban vestidos clericales en vez de muletas y capotes.[79] Por ende, había callistas de corazón, tanto como de conveniencia, entre la población jalisciense e incluso dentro del campesinado. Sin duda, muchos sureños respondieron al mensaje anticlerical de Calles, pronunciado en esa misma zona en su gira electoral de 1924, sobre la necesidad de luchar contra "el maridaje repugnante del

[77] González Navarro, 2000-2001, pp. 100, 208-210, 234-235, 278, 346, 352, 359 y 430.

[78] González y González, 1972, pp. 141-200.

[79] González Navarro, 2000-2001, pp. 181, 192, 293 y 335.

cura con el capitalista".[80] Y, si acaso los sureños fueron adictos a la Iglesia al lanzar sus solicitudes agrarias, la hostilidad de ésta al agrarismo y la violencia constante que sufrieron de parte de los cristeros, fueron capaces de generar y consolidar un nuevo alineamiento ideológico y una fuerte clerofobia popular. De hecho, el autor cita muchos casos de actos anticlericales catárticos y conscientes —a veces simbólicos, muchas veces brutales— los cuales sugieren un empeño ideológico que va más allá de un callismo meramente pasivo. Son agraristas quienes dirigieron los actos de profanación en los templos jaliscienses durante la Cristiada, en que se echaron al suelo las ostias consagradas y quemaron los santos; eran agraristas los que se vistieron de monjas e hicieron bailes profanos en la calle, y que jugaron fútbol con las cabezas de las imágenes religiosas, como hicieron los de Tonila.[81] Y eran agraristas los que martirizaban a los curas de Zapotitlán, Juanacatlán y otros pueblos durante la rebelión cristera.[82]

En parte, esta animadversión al clero fue producto de los odios creados por la guerra, pero también representó una apropiación popular del tradicional anticlericalismo de un sector de la clase media sureña. A la vez reflejó la histórica participación menor del clero parroquial en las prácticas religiosas populares, y evidenció mayor penetración en el campo de las nuevas ideas laicas asociadas con la escuela revolucionaria que en Los Altos (en el sur, las Misiones Culturales de la Secretaría de Educación Pública —con sus fiestas cívicas y partidos de básketbol— siguieron en plena Cristiada).[83] En suma, en los capítulos dedicados a la historia militar de la Cristiada, el autor pone de relieve una complicada geografía ideológica compuesta de zonas cristeras y agraristas, por medio de la cual se puede percibir la plena diversidad de la entidad en acción. En algunos lugares,

[80] González Navarro, 2000-2001, pp. 48 y 96.

[81] González Navarro, 2000-2001, p. 273.

[82] González Navarro, 2000-2001, pp. 106, 197, 203, 325-326, 333, 356-357, 367 y 374.

[83] González Navarro, 2000-2001, pp. 300-302 y 539-540.

más notablemente en el sur de Jalisco, hay un parcial, pero verdadero encuentro entre el Estado revolucionario y el pueblo, que se va reforzando durante la Cristiada. En otras regiones, más notablemente Los Altos, los nexos que unen el pueblo a una parte de la élite regional son más de tipo religioso. Los Altos constituyen el baluarte cristero por excelencia, lo que se explica en gran parte, por la exaltadísima religiosidad de los habitantes y el papel clave, y hasta dominante, que tuvo el clero parroquial en la vida cotidiana en los años veinte.

En términos esquemáticos, la evidencia sugiere un norte masivamente "cristero" y un sur con fuertes contingentes de agraristas y cristeros ambos. Sin embargo, hay excepciones importantes que complican esta imagen. Por ejemplo, en Los Altos, fueron hostiles a los cristeros algunos ciudadanos de Lagos, Ixtlahuacán, y Jalostotitlán y muchos habitantes de Cañadas, pueblo cuya clerofobia se hizo tan ferviente durante la Cristiada que asesinaron al sacerdote cuando regresaba después de la publicación de los Arreglos.[84] Hay ejemplos de la contratendencia también, como Ameca, donde los agraristas prefirieron devolver sus tierras antes que "traicionar" a la Iglesia.[85] No se puede hablar, por ende, de un sur "revolucionario" y un noreste "cristero" en términos absolutos, sino muy relativos. La rebelión cristera fue una tragedia en todo Jalisco, sólo que ésta no es la misma en todas partes; más bien adquirió distintas formas porque Jalisco no es uno solo, sino muchos. En Los Altos la rebelión fue fortísima y más uniforme, y brotó tanto como una lucha autonomista contra la centralización política como una guerra religiosa. En el sur de Jalisco, la rebelión obedeció a otra lógica; no fue un rechazo al Estado laico por parte de una sociedad entera, sino una cruenta guerra civil entre bandos campesinos, una guerra que fue rompiendo las solidaridades existentes y fue forjando nuevas identidades colectivas al calor de la batalla. Lo más importante del libro, en todo caso, es que destaca las

[84] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 296, 377, 406, 411, 477 y 482.
[85] GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 111 y 375.

muchas divisiones que existieron en el campo jalisciense, tanto agrarias como religiosas y culturales, y demostró que los factores imperantes en la articulación de las identidades colectivas populares incluyeron no sólo los distintos problemas agrarios que enfrentaba el campesinado, sino también las diferentes tradiciones políticas y culturas religiosas que poseyó, o adquirió, en los años veinte.

V

A manera de conclusión, podría ser útil una comparación breve con un estado vecino también muy "cristerizado", Michoacán, sin que se pretenda establecer una congruencia histórica exacta. De hecho, hasta cierto punto, Jalisco y Michoacán se contrastan. Durante la persecución religiosa, los católicos michoacanos nunca se organizaron con la eficacia de los jaliscienses, dirigidos los últimos por activistas laicos experimentados (González Flores, Gómez Loza, Efraín González Luna y otros se opusieron a la persecución religiosa desde 1914; Palomar y Vizcarra promovió el catolicismo "social" desde principios del siglo).[86] En Michoacán, al contrario, líderes cívicos casi no los hubo y ninguna efectiva movilización cívica anticipó el levantamiento armado. Además, el clero michoacano fue más conciliador frente al gobierno callista que el jalisciense; en 1926, el arzobispo Orozco hasta denunció a su amigo y homólogo en Michoacán, el arzobispo Ruiz y Flores, por ser "demasiado blandito" en su manera de tratar la cuestión religiosa en su grey.[87] No obstante, resultan instructivas las semejanzas entre las dos entidades. En ambos estados la Revolución vino inicialmente "de afuera" por carecer de una auténtica base local, y fue la formación del orden posrevolucionario, no la caída del antiguo régimen, lo que resultó más traumático (esto no quiere decir que el proceso revolucionario no haya sido

[86] González Navarro, 2000-2001, pp. 74, 83-85, 91, 167, 186, 239, 252-253 y 255.

[87] Ruiz y Flores, 1942, p. 84.

doloroso, ni menos que la rebelión cristera haya sido una revolución "tardía").[88] Al contrario, la rebelión cristera es la crítica suprema y violenta de la Revolución, a la que son inherentes nuevas posibilidades y también amenazas para el campesino, la redención económica y cultural (según el propio Estado revolucionario), y la guerra de clases y la perdición espiritual (según la Iglesia católica).

Al campesinado michoacano también le correspondió escoger entre estas alternativas, decisión muy subjetiva que dio un carácter muy desigual a la geografía política en el estado, como en Jalisco. Había muchos cristeros en el suroeste (Coalcomán) y noroeste (Zamora), mientras que el movimiento fue más modesto en el centro-oriente, donde hubo mucho agrarismo (Pátzcuaro y Zitácuaro). Sólo en el ámbito microhistórico se puede averiguar los porqué de estas afiliaciones populares locales. En el oriente michoacano, por ejemplo, se reclutaron tanto cristeros como agraristas, sólo que la vasta mayoría de los cristeros provenían de los distritos norteños del Bajío michoacano, como Hidalgo y Zinapécuaro, mientras que los agraristas se concentraron en el distrito de Zitácuaro, al sur. ¿Entonces, son diferentes los sistemas agrarios? Al contrario, desde fines del porfiriato toda la región era un mosaico de ranchos y haciendas pequeñas y medianas, que producían para los importantes centros mineros del contorno (Angangueo y Tlalpujahua). Los hacendados y rancheros contrataban como jornaleros y medieros a la mayor parte de los indígenas y mestizos no propietarios que habitaban las ex comunidades y rancherías colindantes; los que no sembraban el campo o labraban en el bosque solían emigrar a las minas. Hubo, por fin, una economía regional bien integrada, con muy buenas comunicaciones, industrias modernas, etcétera.[89]

Si las estructuras fueron efectivamente las mismas en los veinte, lo que sí se distinguieron fueron las culturas políticas y religiosas de la región. La población ranchera y mestiza, en particular, se dividió según un criterio plenamente

[88] González Navarro, 2000-2001, p. 15.
[89] Butler, 2000, pp. 30-50.

cultural e ideológico, que también se extendió a la religión. Donde la pequeña propiedad predominó desde la época colonial, como en el distrito de Hidalgo, la gente era sumamente adicta a la Iglesia católica, que era, desde la fundación de la comunidad, la institución local por excelencia. En los veinte, en esta región los templos todavía se llenaban y a veces los fieles hasta tenían que subir escaleras para ver la misa desde la ventana. La reacción colectiva durante la rebelión cristera fue, cosa nada sorprendente, fuerte, como lo fue durante el movimiento Religionero 50 años antes. En Zitácuaro, sin embargo, un régimen de propiedad parecida, sólo nació en el siglo XIX, con base en valores muy distintos durante la reforma agraria liberal. Muchos rancheros adquirieron sus títulos de propiedad de las comunidades de indígenas mazahua y otomí extinguidas en 1868; otros recibieron tierras como premio de su servicio militar en el ejército liberal. En este caso, la descentralización del régimen de la propiedad local ocurrió en fuerte oposición política a la Iglesia católica, fenómeno que pronto se manifestó en las formas de expresión cultural y las ideas religiosas populares. Tal fue el caso en Ocampo, una colonia agrícola donde los habitantes se dedicaban a partir de 1874, a la silvicultura y la cría de ganado lanar en las parcelas que antes trabajaban como peones de la ex hacienda Jesús Nazareno. Como su nombre sugiere, Ocampo nació muy anticlerical, bajo el oprobio del clero local y sufriendo los ataques de guerrilleros religioneros.[90] Desde luego, el pueblo exhibía no sólo un liberalismo marcial, sino un anticlericalismo visceral; desde 1880 hubo conversiones en masa al protestantismo, y para 1922, cuando la mayoría era agrarista, la clerofobia de los habitantes llegó a tal punto que al cura católico le escupieron en la cara cuando cruzaba por la plaza del pueblo. Al huir aquél, los pocos católicos que se quedaron ni se atrevieron a pagar el diezmo por temor de represalias de parte de sus vecinos y en cuanto a cristeros, simplemente no existían.[91]

[90] BUITRÓN, 1948, pp. 168-235.
[91] BUTLER, 2000, pp. 99-133 y 168-191.

Al parecer, éstos son casos ideológicos que nos permiten conectar las ideas religiosas y la acción política, es decir, relacionar de manera total el reclutamiento cristero con la religiosidad, y el apoyo al gobierno revolucionario con un anticlericalismo local arraigado desde 1860. Sin embargo, no se puede atribuir un motivo puramente ideológico porque a la articulación de las identidades políticas de que se trata, cronológicamente la precede un proceso de formación histórica muy concreto para cada caso — la fundación de una nueva comunidad campesina, con su sistema agrario, sus normas sociales, su sistema ético-religioso, etc. Por ende, estas sociedades bastante parecidas estructuralmente tenían rúbricas ideológicas opuestas gracias al momento de su desarrollo histórico, que en ambos casos ocurrió en distinta etapa del pasado y en distinto contexto cultural y político (los siglos XVIII y XIX, respectivamente). En otras palabras, lo ideológico tuvo sus raíces en el suelo, porque una función suya fue nutrir y legitimar los arreglos sociales y económicos que prevalecieron en una comunidad u otra. Pero tampoco las afiliaciones políticas de agraristas y cristeros se redujeron a banderas convenientes; se formaron y transformaron con la influencia del pasado y adquirieron —tuvieron— su dimensión interior.

De hecho, aunque no observamos los mismos procesos en Jalisco y Michoacán, la dinámica global es algo parecida. Fue la relación local entre la religión y lo mundano, entre las creencias y los intereses, lo que condicionó la participación popular en el movimiento cristero. El agrarismo era fuerte donde la comunidad tenía no sólo hambre de tierras (¿no lo tienen todos los pueblos?), sino libertad moral para pedirlas al Estado porque la esfera pública se laicizó y la influencia extrarreligiosa del clero se redujo. En ese caso existió un motivo económico y un espacio ideológico para buscar el apoyo material del Estado. A diferencia, hubo muchos cristeros donde la Iglesia rigió a toda la sociedad y existió otra mentalidad religiosa más uniforme; en ese caso, recibir tierras del Estado fue moralmente inaceptable, y por consiguiente el pueblo se encontró más libre desde 1926 de alzarse contra un gobierno perseguidor con

el que no estaba materialmente comprometido ni ideológicamente vinculado. En Michoacán tanto como en Jalisco, en fin, no se trata de avanzar una explicación meramente estructural de la Cristiada, como tampoco se trata de argüir, de manera idealista, que las identidades políticas de los actores populares fueron completamente autónomas. Lo esencial para entender la experiencia local de la Cristiada, como queda claro en *Cristeros y agraristas en Jalisco*, es integrar estas líneas de análisis y explorar a fondo la interacción entre ambas, es decir, vincular el conflicto ideológico entre la Iglesia y el Estado, y entre ambos bandos campesinos, con los conflictos sociales y procesos agrarios locales. Y aunque las posturas políticas populares de la época tuvieron sus raíces lejanas en movimientos estructurales anteriores, queda igualmente claro que esto no nos obliga a negar que eran posturas "vividas" de manera auténtica entre 1926-1929.

Matthew BUTLER
Churchill College,
Cambridge University

REFERENCIAS

ALBA VEGA, Carlos, y Dirk KRUIJT

1989 "Urban Hacendados: The Industrial Bourgeoisie of Guadalajara", en PANSTERS y OUWENEEL, pp. 174-195.

ARREOLA, Juan José

1983 *La feria.* México: Joaquín Mortiz.

AZUELA, Mariano

1942 *El Padre Agustín Rivera.* México: Botas.

BARTRA, Armando

1992 *Los herederos de Zapata: movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980.* México: Era.

BASTIAN, Jean-Pierre

1991 *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911.* México: El Colegio de México.

BUITRÓN, Juan

1948 *Apuntes para servir a la historia del Arzobispado de Morelia.* Mexico: Imprenta Aldina.

BUTLER, Matthew

2000 "Devotion and Indifference in Religious Revolt: The Cristero Rebellion in East Michoacan, 1926-1929". Tesis de doctorado en historia. Bristol: Universidad de Bristol.

CAMACHO SANDOVAL, Salvador

1991 *Controversia educativa entre la ideología y la fe: la educación socialista en la historia de Aguascalientes, 1876-1940.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel

1991 *El catolicismo social: un tercero en discordia.* Rerum Novarum, *la "cuestión social", y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911).* México: El Colegio de México.

CRAIG, Anne L.

1983 *The First Agraristas: An Oral History of a Mexican Agrarian Reform Movement.* Berkeley: University of California.

DÍAZ ESTRELLA, José y Román RODRÍGUEZ CRUZ

1979 *El movimiento cristero: sociedad y conflicto en Los Altos de Jalisco.* México: Nueva Imagen.

FRIEDRICH, Paul

1977 *Agrarian Revolt in a Mexican Village.* Chicago: University of Chicago Press.

GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia

1997 *Génesis del porvenir: sociedad y política en Querétaro (1913-1940).* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.

GILBERT, Dennis

1997 "Rewriting History: Salinas, Zedillo, and the 1992 Textbook Controversy", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos,* XIII:2, pp. 271-297.

GONZÁLEZ, Fernando M.

2001 *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la Cristiada.* México: Plaza y Valdés Editores.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

1957 *El porfiriato: la vida social.* México: Hermes.

1983 "La Iglesia y el Estado en Jalisco en vísperas de la rebelión cristera", en *Historia Mexicana,* XXXIII:2(130) (oct.-dic.), pp. 303-317.

2000-2001 *Cristeros y agraristas en Jalisco.* México: El Colegio de México, 2 tomos.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis

1972 *Pueblo en vilo: microhistoria de San José de Gracia.* México: El Colegio de México.

HERNÁNDEZ QUESADA, Alfredo

1996 *A salto de mata: voces de la Cristiada.* Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.

JRADE, Ramón

1980 "Counterrevolution in Mexico: The Cristero Movement in Sociological and Historical Perspective". Tesis de doctorado en historia. Brown University.

1985 "Inquiries into the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution", en *Latin American Research Review,* XX:2, pp. 53-69.

KATZ, Friedrich

1988 *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico.* Princeton: Princeton University Press.

KNIGHT, Alan

1994 "Popular Culture and the Revolutionary State in Mexico, 1910-1940", en *The Hispanic American Historical Review,* LXXIV:3, pp. 393-444.

MARTÍNEZ SALDAÑA, Tomás y Leticia GÁNDARA MENDOZA

1976 *Política y sociedad en México: el caso de Los Altos de Jalisco.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MEYER, Jean

1984 *Esperando a Lozada.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

1991 *La Cristiada.* México: Siglo Veintiuno Editores, 3 tomos.

1991a *La Revolución Mexicana, 1910-1940.* México, Jus.

1997 *La Cristiada.* México: Clío, 4 tomos.

1998 *La Cristiada.* México: Clío, 3 videos.

PANSTERS, Wil, y Arij OUWENEEL

1989 *Region, State, and Capitalism in Mexico: Nineteenth and Twentieth Centuries.* Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.

PURNELL, Jennie

1999 *Popular Movements and Revolutionary State Formation: The Agraristas and Cristeros of Michoacan.* Durham: Duke University Press.

RAMOS ARIZPE, Guillermo y Salvador RUEDA SMITHERS

1997 *Jiquilpan, 1920-1940: memoria pueblerina.* México: Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas".

REGUER, Consuelo

1997 *Dios y mi derecho.* México: Jus, 4 tomos.

REINA, Leticia

1988 *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906).* México: Siglo Veintiuno Editores.

RUEDA SMITHERS, Salvador

1981 "El movimiento cristero en Los Altos de Jalisco: un caso atípico", en *Jornadas de Historia de Occidente,* 3, pp. 113-120.

RUIZ Y FLORES, Leopoldo

1942 *Recuerdo de recuerdos: autobiografía del Excmo. y Rdmo. Sr. Dr. Don Leopoldo Ruiz y Flores, Arzobispo de Morelia y asistente al Solio Pontificio.* México: Buena Prensa.

TAYLOR, William

1988 "Banditry and Insurrection: Rural Unrest in Central Jalisco, 1790-1816", en KATZ, pp. 205-246.

1996 *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico.* Stanford: Stanford University Press.

TILLY, Charles

1964 *The Vendée.* Londres: Edward Arnold.

TINKER SALAS, Miguel

1997 *In the Shadow of the Eagles: Sonora and the Transformation of the Border during the Porfiriato.* Berkeley: University of California Press.

TUCK, Jim

1982 *The Holy War in Los Altos: A Regional Analysis of Mexico's Cristero Rebellion.* Tucson: University of Arizona Press.

VACA, Agustín

1998 *Los silencios de la historia: las cristeras.* Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

VALDOVINOS MEDINA, Jovita

1995 *Jovita la cristera: una historia viviente.* Jalpa: Edición de la Autora.

VANDERWOOD, Paul

2000 "Religion: Official, Popular, or Otherwise", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos,* XVI:2, pp. 411-441.

VAN YOUNG, Eric

1988 "Moving towards Revolt: Agrarian Origins of the Hidalgo Rebellion in the Guadalajara Region", en KATZ, pp. 176-204.

VÁZQUEZ PARADA, Lourdes Celina

2001 *Testimonios sobre la revolución cristera: hacia una hermenéutica de la conciencia histórica.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

WILLIMAN, John B.

1976 *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940.* México: Secretaría de Educación Pública, «SepSetentas, 289».

DEL "INDIO" AL "INDÍGENA": LAS TRANSFORMACIONES DE UNA SEMÁNTICA

Guy ROZAT: *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional.* México: Universidad Iberoamericana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 478 pp. ISBN 968-859-418-0

Después de su trabajo sobre las crónicas novohispanas,[1] Guy Rozat emprende ahora el estudio de tres historiógrafos del periodo nacional: Carlos María de Bustamante, José María Roa Bárcena y Guillermo Prieto. La selección de estos tres autores le permite trazar la evolución de la historiografía moderna en México. Mientras a Bustamente lo ubica correctamente dentro del encuadre de la teología cristiana de salvación, el caso de Roa Bárcena ejemplifica un momento de tránsito hacia la articulación del indio dentro de una sintaxis despojada ya de sus reminiscencias pastorales. Prieto representa uno de los primeros intentos por situar al "indio" en estado puro dentro de una nueva economía política discursiva.

Los orígenes de la nación se ofrece como una relectura de la imagen del indio fabricada por una antropología estructuralista dominante en la segunda mitad del siglo XX. Su idea, por tanto, es someter al análisis histórico la construcción moderna de una supuesta esencia englobada en la noción de la "cuestión indígena". No se trata, como bien lo indica su autor en la introducción, de "un imaginario inofensivo y etéreo", sino que su articulación historiográfica influye en las interacciones sociales cotidianas y determina el destino de los

[1] Guy ROZAT DUPEYRON: *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México.* México: Tava Editorial, 1993.

pueblos indígenas. De ahí que haya que situar este estudio en el terreno de la crítica historiográfica contemporánea.

Rozat observa la construcción historiográfica del indio a partir de la distinción propia de la historia cultural: la existente entre representación y realidad, entre prácticas discursivas y sociales. Esta distinción le permite aislar su objeto de estudio: los discursos fabricados "sobre el indio"; es decir, que no coinciden del todo con los "del indio". Por eso la pregunta fundamental que guía la investigación no es ¿qué es el indio?, sino ¿cómo se ha escrito sobre el indio en la historia nacional? Desde luego el siguiente enigma que debe resolverse es cómo esta forma de escribir sobre el "indio histórico" afecta las prácticas de quienes establecen políticas sociales o del hombre común y corriente. Estas cuestiones se entrelazan en la medida en que invitan a una reflexión sobre la función ético-política que juega el discurso histórico en la modernidad. Dentro de este espíritu crítico Rozat está interesado en develar el carácter ideológico, es decir, no histórico, de la representación del indio en la historiografía moderna.

Una de las principales hipótesis que aquí se plantea gira precisamente en torno a la relación que existe entre representación y práctica social. Por un lado se observa que bajo el impulso modernista de la segunda mitad del siglo XIX, la población indígena fue despojada de sus tierras y de su "habitat" concebido como signo del "atraso". Los antiguos pobladores "americanos" del mundo novohispano tendieron a migrar, entonces, hacia las ciudades para fundirse en el crisol de la "mexicanidad moderna". Por otro lado, conforme se daba este proceso, en el taller de los historiadores modernos se construía el mito del mestizaje y la imagen del indio inerte e indolente, heroica por momentos, pero finalmente derrotada en los episodios decisivos. Esta fabricación se realizó cuando la nueva historiografía de cuño nacionalista se preguntaba por los orígenes remotos del nuevo México.

Esta revisión historiográfica cubre un periodo aproximado de cincuenta años —1830-1880. En este recorrido su autor logra constatar la transformación semántica del término que sirve para designar a la población originaria de México. Rozat identifica el abandono de la palabra "indio"

y su sustitución por la de "indígena". Esta constatación le plantea al historiador la cuestión acerca del significado que tiene social y culturalmente esta mutación semántica ocurrida en el terreno de la escritura de la historia. ¿Qué significa que una sociedad transforme la condición social y política del indio por un lado, y fabrique una imagen casi idílica de su pasado, por el otro? Por un lado, el indio como el campesinado en general, tenderá a integrarse como fuerza de trabajo en el proceso de modernización capitalista del siglo XIX, y por el otro, en esta misma sociedad se elaborará una imagen histórica del indio que se asemeja más a los estereotipos de la ficción literaria.

En mi opinión uno de los aspectos mejor logrados de este trabajo reside precisamente en la observación de esa mutación cultural. Para este fin Rozat ha seleccionado adecuadamente tres textos dirigidos a la enseñanza o "divulgación" de la historia. La edición de los materiales se corresponden con el periodo nacional, pero entre el primero y el último, entre el de Bustamante y el de Prieto, existen diferencias notables en cuanto a los modos de hablar del pasado. No se trata meramente de una distancia cronológica, sino de fondo. Es verdad que Rozat no simpatiza del todo con el método comparativo en la medida en que cada texto es irrepetible; pero sólo a través del esquema conceptual establecido en la mente del historiador es posible poner en juego materiales que se acercan o se repelen entre sí como parte de una misma textura o secuencia narrativa.

En efecto, la visión del mundo prehispánico que Bustamente presenta en *Mañanas de la Alameda de México* (1835) se basa en versiones anteriores, como las de Clavijero, Boturini y algunos otros. En cambio en "Las antropologías de Prieto" como bautiza Rozat a las *Lecciones de historia...* (1886), Guillermo Prieto utiliza para escribir su historia además de las versiones de Bustamante otras posteriores como la de Manuel Orozco y Berra. Bustamante es un escritor que deja ver al lector el andamiaje sobre el cual se sostiene su narración. Su relato sobre el origen de México no es sino una adaptación de la historia del pueblo elegido inspirada en la Biblia, según la tradición de la vieja historia eclesiástica. En cambio, para

descubrir las claves en que se inscribe el relato de Prieto, Rozat ha tenido que recurrir a otro texto anterior del mismo Prieto: las *Lecciones elementales de economía política* de 1876. Las dos versiones son comparables por pertenecer una y otra al periodo nacional, pero sobre todo por tratar de explicar el origen y destino de México. Ambas historias se estructuran como relatos de salvación. En Bustamante esta función redentora tiene lugar en el espacio sagrado del relato bíblico; en cambio, en Prieto esta función ocurre en el espacio desencantado de la naturaleza descrita en términos territoriales y raciales, los propios de la nueva economía política. Ambos relatos contienen un fuerte elemento utópico: mientras el primero lo sitúa en el orden sobrenatural, en el segundo la promesa de redención pertenece al orden mismo de la naturaleza.

Es verdad que sin el recurso al relato alegórico de la Biblia no se entiende la forma como escribe Bustamente; sin embargo, hay un aspecto que la distingue de la de Clavijero. Las dos historias se inscriben en el plan cristiano de salvación, pero al momento de escribir su historia, Bustamante se encuentra instalado en otro "lugar político". Explicar el origen de la Nación lo separa de Clavijero y Landívar cuando éstos intentan mostrar la "grandeza mexicana" ante sus críticos ingleses, franceses o alemanes. Bustamante escribe desde un lugar llamado "México" que para su autoafirmación requiere de su separación de España y de su identificación consecuente con el pasado indígena. Así se puede explicar su preocupación en explicar frente a los ingleses victoriosos en Trafalgar que México forma también parte desde sus orígenes remotos de los pueblos elegidos de la civilización cristiano occidental. Uno de los problemas heurísticos que enfrenta la escritura de Bustamante, con todo, se relaciona con el hecho de que la separación de España no implique entrar en contradicción con la matriz del relato bíblico. En ese sentido es fascinante observar cómo emplea Bustamante la metáfora de la familia extensa para explicar la independencia de México; es, dice, como si se tratara de la separación que efectúa una hija querida al contraer matrimonio. Como puede verse, el mito de España como la madre patria, está también en proceso de reelaboración.

Al consumarse la independencia *de facto*, en México se ve también la necesidad de mostrarse —en especial frente a Inglaterra, madre de las revoluciones políticas e industriales— como uno de los pueblos llamados a la democracia y a la prosperidad. El punto crítico está en que esta autopresentación debe incluir su origen prehispánico concebido como un paso en dirección de su constitución hispano-cristiano-occidental. No obstante, esta forma de relatar los orígenes del México moderno no sería posible si Bustamante no tuviera a la mano el marco general elaborado por autores como Clavijero. Así, al sustituir el nombre "Nueva España" por el de "México" se nos indica, por un lado, que más que de una esencia se trata de un proyecto de futuro, fincado sobre bases remotas sólidas; por otro lado, se nos señala que existe un hueco por llenar, el propio de las acciones libres de los hombres. Éste es el punto en donde Bustamante concuerda con Lucas Alamán, al denunciar que la principal amenaza para la realización del proyecto nacional de salvación la representan los mismos mexicanos, quienes en lugar de pensar en los intereses generales de la nación, sólo lo hacen en términos particularistas. Esta apreciación la extrae Bustamante a partir de su experiencia en su participación en el Congreso. De ahí que la obra historiográfica de Bustamante contenga tanto un elemento utópico como pedagógico. Además de ser explicación del origen glorioso y heroico de México como nación moderna indocristiana, la historia de Bustamente no puede ser también, sino un conjunto de lecciones morales.

Un caso distinto, aunque no distante, es el de Guillermo Prieto y sus *Lecciones de historia*... Su escritura se esfuerza en presentar un relato desprovisto de las evocaciones teológicas que se aprecian en Bustamante. Pero enfrenta el inmenso reto de cubrir esa ausencia con otro tipo de argumentación basado en el relato del progreso civilizatorio. En este encuadre opera el cambio del nombre que designa al mundo indígena. Deja de operar la noción equívoca de "indio" construido a partir del siglo XVI que se refiere tanto a los habitantes de las indias occidentales como a los de las orientales. El término "indio" es sustituido por el de "indígena" cuyo

sentido remite a otra clase de morfología social (pp. 253-261). Uno de sus elementos constitutivos será lo racial. Esta denominación podría leerse como una forma cultural que orienta el proceso de selección que tendrá lugar en el espacio de otras nociones de carácter más abstracto y universal como las de ciudadanía y nación. En la obra de Prieto se observa una distinción vislumbrada en *El Catecismo elemental de la historia de México* (1862) de Roa Bárcena no contemplada por Bustamante: la que proporciona las tablas clasificatorias de la sociología y la antropología, es decir, aquellas que se estructuran alrededor de nociones como evolución, avance, degeneración racial, etcétera.

La integración de la figura del "indio" en un nuevo reino de sentido es también expresión de una distinción de fondo: la que habrá entre pensamientos religioso y científico. La obra de Bustamante, sin duda, pertenece al antiguo régimen historiográfico; la de Prieto, en cambio, es portadora de un nuevo orden social y sentido de la temporalidad burguesa y capitalista. En estos desplazamientos de sentido observados, sin duda está presente la figura de autores como Darwin y su teoría de la evolución de las especies. Es posible que sin Darwin y el desarrollo de la biología no sería pensable la distancia que existe entre las obras de Bustamante y Prieto que se escribieron en un breve lapso. El punto clave está en ver cómo una nueva ciencia de la historia enfrenta el problema del origen de la nación mexicana, sin poder establecer principios explicativos sólidos ya que para hacerlo necesita de relatos y testimonios cuya producción obedece fundamentalmente a la cosmogonía teológica. Una historia de la historiografía liberal dejaría ver cómo se construyó esta nueva ontología del "mundo indígena". Por lo pronto el ojo clínico de Rozat permite atisbar algunas contradicciones, autoengaños y/o ingenuidades que la nueva escritura de la historia realizó para hacer creer que el problema de los orígenes de la nación había quedado resuelto.

Una de las hipótesis al respecto, que se utilizan en este libro es que ante la imposibilidad de reinsertar la figura del "indio" en una nueva teogonía, la historiografía liberal positivista optó por resolver arbitrariamente el problema del

origen prehispánico de la noción moderna. Descubrió que con la figura del mestizo podía mediar entre los contrarios: español-indígena, México-España... Como sabemos, la metáfora de la raza de bronce alcanza su culminación en Vasconcelos. Pero no se debe olvidar que esta metáfora elevada a rango cosmológico puede tener un efecto colateral no deseado: el oscurecimiento y ambigüedad de la figura del "indio". Tras su expulsión del paraíso de la historia cristiana de salvación, la figura del indio, como lo indica Rozat, sólo encontró un lugar en una ciencia antropológica atemporal (p.15). De ser parte integral de un plan teológico de salvación pasó a ser sólo uno más de los "grandes problemas nacionales". Se transformó en un objeto de conocimiento etnográfico y antropológico dentro de las exigencias de planificación y ordenamiento de una nueva economía política.

Después de leer este libro queda por saber ¿qué se puede hacer para recuperar la voz de ese otro para la historia? ¿Cómo evaluar los trabajos históricos que se realizan sobre el mundo indígena? En ese sentido, *Los orígenes de la nación* es un libro que reflexiona críticamente sobre los límites de la historiografía liberal positivista. Desde luego, cuando el problema se centra en la representación historiográfica se alude sólo a una de las formas en las que la "no presencia" del "indio" se ha hecho visible. La importancia de estas representaciones textuales es análoga a la que poseen todos los textos utilizados en las aulas por los pedagogos. Son suficientemente representativos en la medida en que una colectividad está dispuesta a asumirlos como verdaderos en un momento determinado. Pero también es cierto que la representación del pasado indígena no es reducible a esta clase de narraciones. Quizás el punto crucial estaría en saber qué tanta realidad hay en las historias fabricadas sobre el tema de la "indianidad". Por lo pronto, se tiene con este texto un excelente ejemplo de cómo el análisis historiográfico es fundamental para observar "las huellas de un trabajo de la nación sobre sí misma" (p. 14).

Guillermo Zermeño
El Colegio de México

RESEÑAS

Jean-Michel SALLMANN: *Charles Quint. L'Empire éphémère.* París: Payot, 2000, «Collection Biographie», 375 pp. ISBN 2-228-89314-5

El año 2000 fue el de una vasta producción de libros sobre Carlos V en ocasión del quinto centenario del nacimiento de ese príncipe de la cristiandad europea, en Gante, el 24 de febrero de 1500. Aparecieron publicaciones de toda índole, sobre todo biográfica. En un esfuerzo por tomar distancia frente a esa perspectiva, Jean-Michel Sallmann decidió centrar su análisis más sobre la obra que sobre el personaje. Considera, con razón, que un relato biográfico no hará nunca justicia a la inmensidad de territorios bajo el dominio de aquel monarca. En un solo relato, en consecuencia, *Carlos Quinto, el imperio efímero* integra el perfil del hombre a la compleja situación de la primera mitad del siglo XVI que viera nacer la monarquía católica de España.

En un imperio donde, según el autor, no hubo ni centro ni periferia, cada suceso ocurrido en las fronteras más lejanas tenía repercusiones sobre el conjunto del sistema, como en un vasto juego de dominó a escala planetaria. De ahí la pregunta central de este libro: con los medios de que dispuso y las categorías mentales de su tiempo, ¿cómo pudo Carlos V reinar sobre un conjunto de territorios tan dispar dando a cada uno el papel que le correspondía?

Historiador, Sallmann juzga que la comprensión del imperio debe comenzar por un análisis de sus diferentes dominios. El lector es así conducido al gran ducado de Borgoña, desde Dijon, su capital, pasando por el Franco-condado y el ducado de Luxemburgo, hasta la desembocadura del Rhin y aún a los Países Bajos holandeses. En razón de las grandes vías de comercio que liga-

ban dos de las regiones más dinámicas de Europa, Italia y Flandes, no se puede ignorar la posición estratégica de esos territorios.[1]

El autor estudia en seguida el legado ibérico, sobre todo la unión dinástica de las coronas de Castilla y de Aragón según las particularidades de cada una. Llama aquí la atención que la relación entre el rey de Castilla y la Iglesia no sea abordada, sino a partir de finales del siglo XV, y que el autor conciba a la península Ibérica como un *finis terrae* casi al margen del resto de Europa (p. 53).

Por su parte la Alemania de los Habsburgos, es decir el Sacro Imperio Germánico heredado por Carlos I de España, aparece como una entidad más nominal que efectiva. El mito de una *translatio imperii,* que habría trasladado la dignidad imperial de la antigua Roma a los francos, primero, y más tarde a los príncipes alemanes, subyace a la explicación de Sallmann. Éste constata, no obstante, una muy tardía generalización del derecho romano que no remplazó a las viejas costumbres en esas regiones, sino hasta los contornos de 1514.

Están, finalmente, las posesiones italianas de Carlos (el ducado de Milán, el reino de Nápoles, y los reinos de Sicilia y de Cerdeña) que, como partes del legado aragonés, entraron en el legado imperial. Una Italia que no era entonces, sino una realidad geográfica y apenas una comunidad de lengua, eso sí, plena de realizaciones culturales, políticas, artísticas y económicas. Buen conocedor de la península Itálica,[2] el autor explica la fragmentación política que hizo de ella una fácil presa de las ambiciones española y francesa.

El primer capítulo de este libro nos presenta una Europa desagregada que impone a Carlos de Habsburgo a la vez un reto y un destino: el primero, surgiría de la "fascinación" ejercida por el "modelo francés" edificado por el Estado más grande y poderoso de la época, según Sallmann; el segundo, no sería otro que la necesidad de proseguir la política de sus antecesores, los Duques de Borgoña, a saber la hegemonía a expensas de los pequeños principados, y la rivalidad con Francia.

Es a partir del segundo capítulo del libro, "La construcción del imperio", que se ven aparecer elementos biográficos vinculados

[1] Los trabajos de Hilario Casado Alonso muestran que en el siglo XVI los mercaderes de Castilla fueron tan dinámicos o más que sus homólogos italianos y flamencos.

[2] Jean-Michel Sallmann: *Naples et ses saints à l'âge baroque: 1540-1750.* París: Presses Universitaires de France, 1994.

con las alianzas matrimoniales suscitadas en la herencia del monarca. Sallmann explica así los distintos momentos en que Carlos V entró en posesión de dicha herencia: como Duque de Borgoña en 1515; como rey de Castilla y de Aragón en 1516; como emperador del Sacro Imperio y como rey, por sucesión, en Bohemia y en Hungría entre 1519-1527. El acceso a cada uno de esos dominios nos es facilitado mediante mapas de calidad que muestran la geografía política.

El siguiente capítulo está dedicado a las conquistas europeas; el apartado "Italia bajo el yugo imperial" destaca por la profundidad de su análisis. En él estudia el autor la gloriosa década de 1520-1530 que viera enfrentarse a Francisco I y a Carlos V. El control del norte de Italia desempeñaría un papel determinante para el futuro de la monarquía católica en el concierto europeo. No obstante, la afirmación según la cual los súbditos franco-borgoñones del emperador habrían visto las posesiones ibéricas como "meras colonias" nos parece algo sorprendente.

"La aventura americana" aborda seguidamente la incorporación de las "Indias de Castilla", acontecimiento clave en la forja del designio humanista de un imperio universal. Aquí Sallmann hace ver la paradoja de las poblaciones autóctonas de Perú y de la Nueva España, civilizaciones brillantes, aunque frágiles frente a la conquista española.

El quinto capítulo pone de relieve una ruptura debida a las debilidades estructurales que, según el autor, malograron el ideal universalista de Carlos. Reaparecen los elementos biográficos como el nomadismo del príncipe, insertos en una arquitectura pertinente. El autor expone los procesos mediante los cuales las fuerzas de disolución ganaron la partida a las de cohesión en los contornos de 1537. Estas últimas contribuyeron a consolidar una monarquía "compuesta", según la expresión feliz que Sallmann parece tomar de John Elliott.[3] El autor se interesa por la "reorganización" de los órganos de poder y de las estructuras políticas que, bajo Carlos V, estuvo mayormente centrada en España. Pero la hace derivar de un elemento de "racionalización" que habría encontrado inspiración en la Francia de los Valois, y no atribuye ningún papel a la importante evolución política castellana de los siglos XIV y XV que sin embargo, es digna de atención.

[3] John H. ELLIOTT: "A Europe of Composite Monarchies", en *Past and Present*, 137 (1992).

Las bases ideológicas del "imperio fragmentado" son objeto del sexto capítulo, el más extenso del libro, subtitulado "La idea imperial". Según Sallmann ésta tomó forma a medida que el imperio mismo se estableció. Tuvo dicha idea una triple vertiente: en primer lugar, antiguas concepciones milenaristas que por entonces encontraron nueva expresión. En seguida, más actuales corrientes de pensamiento humanístico que revivieron la mitología imperial de la antigua Roma, latentes durante los dos últimos siglos de la Edad Media. Finalmente, la noción de un imperio cristiano cuyo fin era la lucha contra los infieles y que dio lugar a un mesianismo mediado por una interpretación estoica en tiempos ya de Carlos V. Haciéndose eco de la obra de Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur, une histoire du paradis* (París, 1995), Sallmann también da cuenta de las corrientes escatológicas teñidas de milenarismo según las cuales se contaba con el advenimiento de un segundo Carlomagno. El pensamiento de Erasmo de Rotterdam nos es, asimismo, presentado en el contexto tan complejo de la ideología imperial de principios del siglo XVI. Cierran este denso capítulo una discusión sobre las rutas de comercio, el perfil más relevante de la economía imperial, y un análisis de la concepción imperial de Carlos V, tal y como la ilustran las instrucciones a su hijo, Felipe de España, entre 1543-1548. En éstas no destaca ni la tradición imperial gibelina ni las corrientes humanísticas, sino más bien la conciencia de la diversidad de los dominios y de la preservación de los intereses familiares ante las ambiciones de otras coronas, sobre todo de Francia.

Completa este capítulo un expediente iconográfico constituido por reproducciones en blanco y negro de una serie de cuadros de origen italiano y flamenco que refleja los principales ejes temáticos de la obra. Son, en especial, los aspectos familiares de Carlos V los que se hallan ilustrados mediante retratos de sus padres, de sus hermanos y hermanas, de sus tías-institutrices o de su esposa Isabel de Portugal y de su hijo Felipe II. Hay, finalmente, imágenes referentes a las relaciones entre Francisco I de Francia y el emperador.

El origen y formación no hispánicas de Carlos V son de sobra conocidos. Pero también es cierto que España, y Castilla en particular, acabó ocupando una posición esencial en el imperio. Cabe entonces preguntarse si la idea imperial carolina no estuvo asimismo, nutrida por ingredientes peninsulares. Fuera del espíritu de cruzada, característico de la reconquista del reino de Granada, no hay en este libro ninguna mención de las concepciones

ibéricas del *imperium*, del "poder imperial", sin relación con el sacro imperio germánico, que, no obstante, resultan fundamentales para la comprensión del poder en Castilla. Retomaremos esta cuestión.

Los capítulos siete y ocho abordan el importante problema religioso de la primera mitad del siglo XVI. Sallmann presenta con claridad una síntesis de la Reforma religiosa bajo sus aspectos teológicos (doctrina de Lutero), políticos y sociales (de la Reforma popular a la Reforma de los príncipes del imperio) y geográficos (el impacto de los diferentes movimientos reformistas en el resto del imperio). Para el autor la Reforma llevó a Carlos V a considerar la división de la cristiandad como un fracaso personal. Trastocó, asimismo, su sueño de un imperio universal empujándole a renunciar al poder. El siguiente capítulo (octavo) trata de la reacción de una Iglesia romana aún llena de vitalidad a pesar de los efectos de los movimientos protestantes. El estudio de esa toma de conciencia del catolicismo romano y del saneamiento del que fueron objeto sus diversos ámbitos, con un retraso de 20 años, se halla sobre todo centrado en las penínsulas Itálica e Ibérica. La evangelización de los vastos dominios del Nuevo Mundo requirió, según el autor, de toda la capacidad de movilización de la Iglesia católica romana.[4]

En el último capítulo de este libro, intitulado "La caída (1540-1558)", el autor alcanza un perfecto equilibrio entre monografía y biografía. Aborda las diversas manifestaciones de oposición, de autonomía y de violencia que pusieron en peligro el imperio de Carlos V, y esto desde las fronteras orientales ante los turcos otomanos, hasta las revueltas que azotaron el virreinato de Perú. Para Sallmann tales conflictos eran inherentes al sistema y no resquebrajaron las bases de una unidad cuya grandeza fue finalmente proporcional a su principal debilidad, la excesiva distancia de sus líneas de comunicación. Una serie de alianzas entre los más acérrimos enemigos de Carlos V, a saber el rey de Francia, el sultán otomano y los príncipes alemanes resultaron nefastas para el sueño de la monarquía universal y precipitaron la abdicación del emperador. Esta última fue casi tan compleja como lo había sido la integración del imperio, hasta el momento en que prevaleció

[4] A este respecto es preciso decir que, como vehículo de evangelización, Santa María de Guadalupe de México y la virgen de Guadalupe de Extremadura no son la misma advocación según parece sugerir el autor en la p. 330.

el principio de división entre las dos ramas de la familia de los Habsburgo con Felipe II reinando sobre España, las Indias Occidentales, los dominios italianos y los Países Bajos, y Fernando, el hermano menor de Carlos V, sobre el sacro imperio germánico.

La conclusión de Sallmann parece justa: Carlos V fue el más grande príncipe del renacimiento y no el precursor de una Europa cuya existencia nadie preveía. Aun cuando hizo el esfuerzo de transformarse en un monarca español dejando lo mejor de sus dominios bajo la égida de la península Ibérica, fue un "flamenco" hasta el final de sus días en su retiro de Extremadura.[5] Esto no quiere decir, termina Sallmann, que se deba negar el papel considerable desempeñado por Carlos V en la Europa renacentista, en particular, en dos áreas: los esfuerzos de cohabitación con los luteranos y la tentativa de federar diversos dominios de un imperio que les concedía un margen considerable de autonomía.

La dispersión e inmensidad de los reinos parecen justificar el subtítulo de la obra "el imperio efímero". Sabemos, sin embargo, que la mejor parte de ese imperio, en vida de Carlos V, tomó la forma de una entidad de naturaleza compuesta a escala mundial bajo la égida de Castilla. La "Monarquía española", que duró más que los posteriores imperios francés e inglés, no tuvo nada de una realidad efímera.

Por lo demás, ciertos procesos característicos de la península Ibérica medieval, ausentes en el libro de Sallmann, podrían haberle sido de utilidad para profundizar y matizar algunas de sus apreciaciones. La ficción de un traspaso del imperio —la *translatio imperii*— de Roma hacia el centro de la Europa bárbara, tal y como la inventaron los juristas franceses del siglo XIII, habría podido hacer de la península Ibérica una periferia de la cristiandad. Sin embargo, las representaciones cartográficas describen, a todo lo largo de la Edad Media, un mundo mediterráneo que siguió siendo "romano" y que explica procesos tan diversos como las cruzadas, la difusión del derecho romano, de la filosofía y de los textos científicos.[6] La cuenca del Mediterráneo y sus principados, constituyeron hasta probablemente mediados del siglo XVII, el verdadero centro a partir del cual se organizaron las periferias. En sus grandes líneas Sallmann parece estar de acuerdo

[5] Se echa de menos en la bibliografía de Sallmann, el libro de Agustín GARCÍA SIMÓN: *El ocaso del emperador*. Madrid: Nerea, 1995.

[6] Véase Adeline RUCQUOI: *Historia medieval de la península Ibérica*. México: El Colegio de Michoacán, 2000. (Primera edición, París, Le Seuil, 1993.)

con esta afirmación sobre todo en el plano económico. Él mismo constata una muy tardía generalización del derecho romano en los dominios alemanes del imperio. Entonces, ¿por qué minimizar el papel de los reinos ibéricos en la evolución de Carlos V? Por momentos pareciera que el autor se hace portavoz de los temores de Francisco I o de las reservas emitidas por las otras coronas europeas ante el ascenso del poderío español.[7]

La Francia emergente de un siglo de guerras, era sin duda, en 1450, el estado más poblado en el occidente cristiano. Sin embargo, Castilla distaba mucho de ser en esa misma época, un reino al margen del resto de Europa, como bien lo demostró Alfonso de Cartagena, el obispo de Burgos, en el Concilio de Basilea de 1434. Orgulloso de las victorias de su rey, ese prelado reivindicó y consiguió la precedencia de los castellanos sobre los ingleses.

Algunos ejemplos bastan para ilustrar la evolución del "imperio" hispánico. Herederos de una rica cultura jurídica de cuño romano, los reyes de Castilla y León adoptaron, en el siglo XI, el título de *imperator totius Hispaniae.* Con éste reivindicaron el poder supremo en nombre de una legitimidad —la estirpe de los reyes visigodos— y de una misión, la restauración de España. Tal reivindicación supuso dejar a los demás reyes cristianos de la Península el *regnum,* es decir, el cuidado de "regir" y administrar sus principados en el seno de una jerarquía política. Entre 1256-1275, el rey Alfonso X el Sabio, apoyado por algunos grandes electores, estuvo a punto de ser elegido emperador y rey de romanos.[8] España no se mantuvo al margen de las aspiraciones imperiales antes del advenimiento de Carlos V.

Por otro lado la relación especial que une la corona a la Iglesia, y que Sallmann ve iniciarse en el siglo XV, remonta por lo menos a Isidoro de Sevilla, al siglo VII. Según las concepciones teodosianas, los reyes ejercían el poder absoluto y no reconocían más poder superior que el de Dios. Los monarcas ibéricos, vicarios de Dios en su reino, eran a la vez defensores de la Iglesia y de la fe. Por su parte la Iglesia ibérica, que no constituyó un "poder" autónomo —aun espiritual— nunca dejó de disfrutar de una gran autonomía ante Roma.

[7] Para las reacciones europeas ante el poderío español remito a la reciente obra de Jocelyn HILLGARTH: *The Mirror of Spain, 1500-1700, the Formation of a Myth.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.

[8] Véase Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ: *Alfonso X, 1252-1284.* Palencia: Diputación Provincial de Palencia, 1993.

Parece razonable suponer que la reorganización de los órganos de gobierno y de las estructuras políticas peninsulares bajo Carlos V, se haya inspirado más en la tradición hispana del *imperium* y en la precoz evolución política castellana de los siglos XIII al XV, que en un "elemento de racionalización" inspirado por Francia según sugiere el autor.[9] El concepto del poder en España evolucionó en el sentido de una monarquía compuesta (corona de Aragón, titulatura de los reinos de Castilla, etc.). En cambio la tradición monárquica francesa es "anti-imperial" en la medida en que su evolución no dio lugar a una yuxtaposición de reinos distintos en el seno de la corona, sino más bien a una política de centralización y de uniformidad. En consecuencia el modelo de Carlos V no pudo ser el de los Valois.

Ésta es la principal reserva que nos impone esta obra, por lo demás tan cuidada e interesante, de Jean-Michel Sallmann sobre el imperio cuyas bases sentó Carlos V. Tal vez a causa de sus raíces medievales ese imperio no fue tan "efímero" como lo sugiere el subtítulo.

Óscar Mazín
El Colegio de México

David Brading: *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición.* México: Taurus, 2002, 645 pp. ISBN 968-19-0659-4

Hace mucho tiempo que el historiador inglés David Brading sigue con rigor uno de los hilos esenciales de la historia de las ideas en la América española. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, publicado hace casi 30 años, y su monumental *Orbe Indiano*, aparecido en 1991 en inglés y en español, eran hasta comienzos de este año dos frutos muy saboreados de sus empeños por establecer y comprender el surgimiento y modelación del patriotismo criollo.

El mismo tema del patriotismo-nacionalismo aborda el profesor Brading en su nueva obra, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y*

[9] Para la evolución política castellana en la Edad Media tardía véase Salustiano de Dios: *El Consejo Real de Castilla (1385-1522)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

tradición, pero centrando la mira en un fenómeno primordial del mundo novohispano en vigor en nuestros días: el fenómeno del guadalupanismo. Se trata, como es bien sabido, del más poderoso recurso religioso al que acudieron los criollos novohispanos para darse su propia identidad; un recurso que se convirtió, como diría Francisco de la Maza, en el centro de su deseo incontenible por "tener algo propio y único donde representarse, donde recrearse, donde descansar".

Como las más potentes medicinas, ésta es una obra de "amplio espectro" y de "duración prolongada". Es una exhaustiva y reflexiva historiografía del fenómeno guadalupano de México, por lo que su lectura resulta enriquecedora. Su materia prima son los numerosos textos —¿acaso todos?— de cronistas y hombres de iglesia; de historiadores, sabios y poetas; de literatos y otros escritores —ninguno desintencionado—, que escribieron y publicaron sobre la materia. Su temporalidad abarca 350 años: desde la primera obra, del sacerdote criollo Miguel Sánchez, conocida en 1648, hasta el estudio definitivo de Souza, Poole y Lockhart, apenas publicado en 1998.

Pasa revista este libro estupendo, entre muchos otros, a los escritos de los demás "evangelistas guadalupanos", aparte de Miguel Sánchez: es decir, de Luis Laso de la Vega, Luis Becerra Tanco y Francisco de Florencia. Pasa también por el poema de Sigüenza y Góngora, por sermones como el de Clemente de Jesús Munguía, por la prosa de Ignacio Manuel Altamirano y la tesis doctoral de De la Maza. No olvida los pocos textos críticos, como los del fraile Bernardino de Sahagún, del cosmógrafo español Juan Bautista Muñoz y del devoto historiador Joaquín García Icazbalceta, hasta las sinceras, pero infortunadas declaraciones del abad Guillermo Schulenburg en 1995-1996.

En quince capítulos, esta obra da cuenta del origen y desarrollo —lo mismo que del embrollo— del culto y tradición de la virgen de Guadalupe, mediante el examen de un sinfín de páginas publicadas; pero también de los silencios, o mejor dicho del significado de los silencios, sobre la aparición de la virgen en crónicas y relatos del primer siglo de vida colonial.

Cada texto que se toma es sintetizado y expuesto en su contexto inmediato. Las premisas y tesis que lo sustentan también se remarcan, al igual que la identidad y propósitos de cada autor. No se omite el contrapunteo y la comparación entre ciertos textos, ni dejan de señalarse las confusiones que algunos sembraron y las disputas que otros generaron. También considera los textos so-

bre la imagen misma, y hace referencias e interpretaciones sobre su utilización en procesiones de fieles y en rebeliones de insurgentes y cristeros, además de señalar el progreso del culto, apreciado en la sucesiva renovación y enriquecimiento del principal templo que se dedicó a la virgen, en la fastuosa ceremonia de su coronación en 1895, en los reconocimientos papales que sucesivamente se le dieron como patrona de la Nueva España, de México y de Latinoamérica, así como en la beatificación de Juan Diego.

En este libro emergen con claridad dos tradiciones historiográficas: la criolla y la indigenista. Inicialmente apoyada en la transmisión oral y en los exvotos, la primera se originó en el relato de Sánchez de 1648, y se difundió en náhuatl a un año escaso, al ser traducida aunque variando la forma, por Laso de la Vega. La segunda surgió de la preocupación por fortalecer el relato con fuentes escritas; apareció pocos años después, en las décadas de 1660-1680, con los escritos de tres personalidades (Becerra Tanco, Florencia y Sigüenza) que se remontaron al siglo XVI para sostener que la tradición escrita provino originalmente de un relato en náhuatl, del indio Antonio Valeriano, al que Laso tan sólo había retomado. Lo importante ahora es decir que esta tradición indigenista desplazó a la criolla; se impuso rápido y se ha mantenido, porque su reivindicación de la intervención indígena no sólo en el milagro, sino en el origen de la tradición, la hizo más capaz para generar la devoción y popularizar el culto, y más eficaz para sostener la singularidad del acontecimiento y basar en ello la independencia de la iglesia novohispana-mexicana.

Es claro que los antecedentes de esta obra de David Brading se hallan en sus otros libros que al comienzo mencioné. En *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* señala que el clero mexicano del siglo XVII "descubrió a Nuestra Señora de Guadalupe", y al alentar su culto y lograr que tanto criollos como indígenas se unieran en su veneración, la volvió "fundamento espiritual autónomo" de la Iglesia mexicana. En *Orbe Indiano* apunta que en una época en que la monarquía católica ejercía una rigurosa censura, "el sentimiento patriótico sólo podía encontrar expresión en mitos y símbolos históricos o religiosos". Lo histórico se reflejó en una incipiente revaloración del pasado indígena, y lo religioso, por sobre todo, en el fomento del fervor guadalupano en las diócesis de la Nueva España.

Desde que escribió su *Orbe Indiano,* Brading apuntaba el rasgo distintivo del culto de Guadalupe, consistente en "la historia del

origen milagroso de la pintura". La singularidad de esta virgen mexicana era el carácter milagroso de la impresión de su imagen en el sayal de un pobre indio, lo que la dotó de una "condición única" en todo el mundo, porque ni en la misma España había ocurrido tal cosa. En otras expresiones, ese "afán extremo de singularismo" aparece con frecuencia en esta nueva obra. Cuantos escribieron sobre la tradición guadalupana no sólo se constituyeron en artífices de su construcción al aportar su "grano de arena", sino trataron de singularizarse, de destacar en ese proceso por encima de sus predecesores, poniendo un "grano" no igual, sino diferente, no conocido, sino nuevo.

Se observa en estas páginas, el ansia de las élites letradas por distinguir a la Nueva España, o a México, a los novohispanos o a los mexicanos, de los demás países y pueblos, señalándolos como "elegidos", como "especialmente protegidos" por la madre de Dios, en su advocación de virgen de Guadalupe. Tan sólo para dar uno de tantos ejemplos, así lo aseguraba el obispo Munguía al extraer del fenómeno guadalupano esta conclusión: "O dichosísima nación [...] Tú serás grande, tú darás a la historia las más brillantes y gloriosas páginas; serás la reina del Nuevo Mundo" (*sic*). Mejor se entenderán estos esfuerzos sabiendo que desde finales del siglo XVI el espíritu singularista guadalupano se redobló con la adopción, en las imágenes de la virgen, de un salmo aplicado a Israel como "pueblo elegido" de Dios: "*Non fecit taliter omni nationi*" ("no ha hecho así con ninguna otra de las naciones").

Aunque declarada patrona de América, la virgen de Guadalupe siguió considerándose como virgen particular de los mexicanos. Y siendo intrínsecas al patriotismo y al nacionalismo todas aquellas historias, tesis y huellas de particularidad, de singularidad y de especificidad, que distinguen a un pueblo y a su gente de otros pueblos y de su gente, el culto a una virgen exclusiva, aparecida en esta tierra ante un humilde nativo de ella, no podía, sino abrazarse por todos los que ansiaban obtener y mantener una "identidad propia". Guadalupanismo y nacionalismo se conjugaron así, magníficamente.

Es evidente que el profesor Brading escribió este libro no por un prurito de erudición académica, ni para abundar simplemente en un asunto al que se había acercado. Como a los mismos autores de los textos en que se apoya, también a él lo impulsó un motivo de la mayor importancia para la tradición historiográfica guadalupana. Veamos cuál.

Al terminar de escribir su *Orbe Indiano*, el autor indicaba que hasta ese momento la investigación moderna no había podido comprobar, documentalmente, que el relato original de las apariciones a Juan Diego hubiese sido escrito por un indígena. Pero como el "estilo poético clásico" del texto en náhuatl que publicara Laso de la Vega hacía dudar que éste fuese su verdadero autor, había entonces "motivos para remitir toda la historia a fuentes indígenas". En otras palabras, se sostenía todavía entonces la tradición historiográfica indigenista.

Sin embargo, las conclusiones del estudio publicado hace apenas cuatro años por Souza, Poole y Lockhart descartan esa vertiente y llevan a recuperar la casi olvidada tradición criolla formulada por Miguel Sánchez. Ese estudio revela, en efecto, que a pesar de las diferencias estilísticas contenidas en el texto en náhuatl publicado por Laso de la Vega, hay un "patrón idéntico" en todas sus secciones, siendo, por tanto, "escritas o reescritas por el mismo autor", y no por un indígena al que éste hubiese retomado o copiado, como se pensaba. De manera que Laso narró la aparición divina basándose en Miguel Sánchez, dado que existe "una identidad sustancial entre ambas versiones". Brevemente dicho: el texto que dio lugar a la tradición historiográfica indigenista, carece en realidad de influencia indígena. Enredos y errores, falsas afirmaciones y conjeturas sin fundamento, habían sepultado a la tradición del criollismo ilustrado.

Aislado de toda la cadena de textos de distinto tipo que lo habían precedido, el impacto del estudio de Souza, Poole y Lockhart podía quedar minimizado y hasta perderse. De aquí que Brading se diera a la tarea de reconstruir y de someter a su lupa minuciosa esa larga cadena, cuyo último eslabón se ha encontrado, aunque seguramente no faltarán las reacciones críticas a las tesis de dichos investigadores (como empezaron ya, con una refutación de don Miguel León-Portilla).

El significado del descubrimiento de Souza, Poole y Lockhart, con el cual termina en sí el libro de David Brading, debería haber sacudido a la Iglesia católica mexicana y cuando menos a los guadalupanos más informados de tradición indigenista. Pero han pasado cuatro años y la tradición original sigue olvidada por éstos, y aparentemente ignorada por la misma jerarquía católica. Para evitar confusiones es bueno enfatizar que la tradición criolla no niega la participación indígena en el fenómeno guadalupano, pues pregona la intermediación del indio Juan Diego. Pero es cierto que la vertiente indigenista le otorga a esa participación

mucho mayor peso, al añadir a dicha intervención la del indio Antonio Valeriano como el escritor original en náhuatl del "milagroso suceso".

Que a pesar de las conclusiones de esos tres investigadores permanezca la tradición indigenista, no se explica por la mera voluntad de sus partidarios más encumbrados e influyentes como por una fuerza más poderosa, sino que desde hace siglos cala en las profundidades de la mente, de las creencias y sentimientos del común de los mexicanos. Esto muestra precisamente el libro de Brading: por el lado de "la emisión" (la producción escrita del discurso guadalupano) va develando, en efecto, cómo nació el mito y cómo se hizo leyenda; pero, por el lado de "la recepción" (los destinatarios de ese discurso), lo que de él se deduce es que no hay escritos bastantes para conocer y comprender cabalmente el fenómeno. Y esto porque sus grandes receptores —las masas fervorosas del pueblo— lo han aprehendido ante todo por transmisión oral. Así que si el paso de la leyenda al de la creencia es difícil de elucidar, el de la creencia a la fe no se podrá nunca del todo desentrañar.

Puede pensarse que la canonización de Juan Diego fortalecerá la tradición indigenista en mayor detrimento de la criolla, no obstante que ésta también proclame la participación del personaje. De cualquier modo no puede desconocerse que más allá de tal evento, es en la fe guadalupana de la mayoría de los mexicanos en que se sostiene y se seguirá sosteniendo esa tradición.

Leticia GAMBOA OJEDA
Universidad Autónoma de Puebla

Michel Bertrand: *Grandeur et misère de l'office. Les officiers de finances de Nouvelle-Espagne XVII^e-XVIII^e siècles.* París: Publications de la Sorbonne, 1999, 458 pp. «Histoire moderne, 38» ISBN 285944338X

El trabajo que ha realizado Michel Bertrand para acercarnos a comprender las diferentes relaciones y vínculos del antiguo régimen, como la amistad, lazos de parentesco, políticas, económicas, jurisdiccionales y su importancia en las funciones que desarrollaron los oficiales medios de las finanzas reales de la Nueva España, nos abre una nueva perspectiva de estudio y sobre todo

de explicación para entender los entramados político, económico, social y cultural que se entretejieron entre los funcionarios reales y los grupos regionales para establecer una serie de vínculos locales de poder.

Bertrand plantea claramente, desde el principio, los alcances y limitaciones que tiene el hacer un estudio que integre, por un lado, la historia social y por otro, la prosopografía, sin ser nuevo el método ni su aplicación. El autor nos presenta las posibilidades que tiene la utilización de esta metodología para conocer no sólo a los personajes, sino su accionar en el entorno regional. Lo que abre una perspectiva de análisis significativa sobre todo por la incursión en el espacio concreto de aplicación de las medidas, las reacciones que se generaron, así como las posibilidades de arreglo y acomodo que asumían las partes involucradas; claro, todo ello sin violentar las disposiciones dictadas por las autoridades, bajo el principio regido por los usos y costumbres utilizado en la época.

El trabajo es claro y preciso, sobre todo en la parte metodológica, lo que nos permite entender cuál es el objetivo del autor, que sin duda lo logra. Para lo cual se basa en una revisión amplia y completa, o casi, de los documentos de archivo pertinentes, de los publicados y de una copiosa bibliografía, lo que nos demuestra la forma acuciosa que utiliza para realizar su estudio. Sin entrar en la discusión de las "novedades" historiográficas, Bertrand nos muestra cómo se pueden llevar a cabo estudios historiográficos novedosos, utilizando las metodologías apropiadas en el sentido de nuestra ignorancia, y ampliar nuestras perspectivas de estudio a partir de vincular algo tan viejo como las actividades humanas, económicas, políticas y sociales en un todo que nos explique el problema. Todo ello queda plasmado en el trabajo, que se sustenta en la abundancia de cuadros y gráficas que nos presenta como parte de la recopilación de la información y sobre la que se basó para hacer su estudio; lo que demuestra una vez más la necesidad de utilizar más herramientas estadísticas para el estudio de asuntos sociales, donde ambos llevan a un equilibrio entre el dato y la explicación.

A partir de definir su objeto de estudio: los funcionarios menores de las finanzas y otros cargos de gobierno, las relaciones de vinculación que se establecen con los diferentes grupos locales y los que realizan las actividades económicas, políticas, sociales y culturales, nos explica los vínculos que establecieron ambos grupos para convertirse en una sola organización. Estos "nuevos"

funcionarios fueron los que ejercieron la parte fundamental de la organización fiscal novohispana desde el siglo XVII, desde la incapacidad de la administración de los Habsburgos para cubrir los puestos necesarios, aunado al requerimiento de dinero, la solución fue la venta de puestos a los candidatos que cubrieran uno de los requisitos indispensables: pagar el puesto, haciendo la presencia de estos funcionarios criollos más evidente y consolidándola en el siglo XVII. Así éstos tuvieron una función vital para la organización de la Nueva España.

Con el cambio de la casa reinante en España se inició todo un proceso de las innovaciones, adecuaciones y reacomodos que buscaron establecer los principios rectores del nuevo Estado absoluto, la centralización vertical de las funciones y la definición jurisdiccional de la administración civil y fiscal. Se buscó establecer el principio de autoridad real sobre el local, así el intento fue traer a los funcionarios reales preparados desde España, pero la incapacidad burocrática y salarial establecida volvió imposible tal medida y se tuvo que recurrir a la preparación de los puestos medios en criollos y españoles de América. El cambio fue el ordenamiento que se trató de establecer para evitar el establecimiento de vínculos dañinos a la corona española.

En ambos sentidos desde la autonomía que otorgaron los funcionarios Austrias, hasta el control que impusieron los Borbones, los oficiales de las finanzas reales novohispanos tuvieron un papel significativo en la aplicación de las medidas y del ejercicio pleno de esta función.

Bertrand utiliza la prosopografía y la historia social para reconocer las formas que se dieron para la ocupación de los puestos, que iban desde la compra, el apoyo que recibían de los miembros locales y los compromisos que se establecieron por este trato. Sin duda, la venta de puestos se conoce como parte de la incapacidad real, pero la importancia es destacar cómo se dieron estas relaciones, no sólo entre un funcionario y su beneficiario local, sino cómo esa red se amplió para dar paso a toda una estructura perfectamente organizada donde los funcionarios reales se convirtieron en la pieza clave de las organizaciones administrativa, fiscal y judicial de la Nueva España en beneficio del poder local, sin detrimento del poder real.

Es importante destacar la relación directa que existió, y queda demostrada en este estudio, entre la esfera social, la política y la económica, ellas presentadas en el aspecto cotidiano de las obligaciones y relaciones que puede establecer un funcionario

menor en relación con las actividades que debe cubrir, pero sobre todo con aquellas que tiene que vigilar y ejecutar como parte de sus obligaciones. Estos funcionarios reales y sus relaciones con el poder local, es la parte fundamental que nos presenta este análisis, situación concreta que nos abre una perspectiva "nueva" de estudio para conocer mejor el funcionamiento regional, tanto de la corona como de los diferentes grupos económicos locales. Nos faltaba conocer esta parte, la otra, la historia de los ricos, de la élite, de los funcionarios mayores, no explica por sí sola todo el funcionamiento del Estado y de los diferentes espacios económicos. En este sentido el estudio en cuestión nos vuelve a ese sector que poco conocemos y del que escribimos, o hablamos de más, pero que a partir de estudios con esta metodología nos posibilitan, y sobre todo nos incitan, a conocer mejor las formas sociales que asumieron estos funcionarios menores en la práctica cotidiana de sus empleos. Los ejemplos abundan en el texto, así como la necesaria tipología de los funcionarios y sus actividades, todas ellas herramientas de análisis que se convertirán en elementos recurrentes para los nuevos estudios sobre el Estado, los grupos económicos y sociales del periodo colonial.

Desde la conjunción de elementos de análisis de la historia social y la combinación para conocer los aspectos concretos con la prosopografía, Bertrand nos presenta las diferentes formas de aceptación y/o rechazo a las que se vieron envueltos los funcionarios de la Real Hacienda en cada espacio. Hechos que sin duda nos dan elementos de explicación a los diferentes comportamientos y respuestas ante las decisiones reales y su aplicación concreta en la realidad, dentro de cada actividad cotidiana, que fue sometida al control fiscal. Situación que cambia y que empieza a ser definida a partir de la nueva división territorial de las intendencias y subdelegaciones, que da concreción a la jurisdicción fiscal y administrativa tan necesaria para delimitar las funciones, y sobre todo, para consolidar los espacios de control en ambos sentidos.

Esta organización de funcionarios menores que empieza a tener posibilidades de cambio y de cierto ascenso a partir del establecimiento de la nueva organización laboral, también recrea las "nuevas" formas sociales de reconocimiento, la aristocracia novohispana se hace evidente en estos funcionarios, y ¿por qué no?, fue uno de los elementos que les dio presencia social ante los grupos existentes. Así los funcionarios de la Real Hacienda asumen y llevan a la práctica social las formas de representación del mo-

mento. El honor del nombre, obtener mejores condiciones de vida y empezar a formar ciertos grupos distintos, establecer vínculos de compadrazgo y matrimonio, son los medios que utilizan para ser ampliamente aceptados en las élites locales.

Además, la integración de elementos de análisis del antiguo régimen le permiten a Bertrand entender y explicar cabalmente las relaciones que se llevaban a cabo, sin caer en situaciones de crítica ahistórica, señala elementos consustanciales a las condiciones existentes, como los asuntos de venalidad pública, el establecimiento de relaciones de parentesco local que propiciaban mejores lazos sociales y económicos, asuntos de corrupción, establecimiento y aplicación de las medidas en forma vertical y/u horizontal, relaciones clientelares, todas ellas con un fin: lograr mejor beneficio para ambas partes y cumplir con las condiciones impuestas por la administración colonial por la ocupación del puesto, lo que daba como resultado, entre otros, reconocimiento social en el espacio que controlaban. Pero además, debía acatar las disposiciones reales, siempre y cuando éstas cubrieran las necesidades concretas, pero nunca de forma contradictoria, lo que permitía asumir la fidelidad a la corona, pero también, y ¿por qué no?, obtener un beneficio que le daba mejor forma de vida y de respeto ante la sociedad donde llevaba a cabo su función.

Las medidas de control, vigilancia y fiscalización que se establecieron en el periodo de las reformas borbónicas dieron resultado. Es evidente que la recaudación se incrementó, la cantidad de plata amonedada que recibió España a fines del siglo XVIII fue abundante, por no decir excesiva, sin embargo, las medidas para vigilar a los funcionarios no fueron del todo eficientes, los vínculos fueron más fuertes. Los funcionarios españoles que ocuparon los puestos establecieron alianzas matrimoniales, de negocios y sociales con los grupos locales a partir del principio de reconocimiento mutuo, por un lado, las familias criollas buscaban elevar su condición social por medio de estos vínculos, los otros, establecer los procedimientos que les permitieran establecer negocios, y sobre todo, ganancias, sin importar la honorabilidad y responsabilidad que tenían. Por un lado, los beneficios los extendían a sus familias políticas, pero por otro, se convirtieron en causantes del descontento popular al llevar a cabo sus "negocios" por encima de las necesidades de los demás causantes. Por otro lado, se establece, nos dice el autor como conclusión, la convivencia de varios grupos, las élites viejas y las nuevas, y las principales y secundarias, los peninsulares y los criollos, los fun-

cionarios viejos y nuevos, todas marcadas por sus propias capacidades de solidaridad, coherencia y vinculación con las prácticas diarias de la administración. La consolidación y perpetuación de cada una de ellas marcó la desigualdad en la permanencia de cada uno de los grupos sociales.

Jorge SILVA RIQUER
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey
Campus Ciudad de México

Ana Cecilia RODRÍGUEZ DE ROMO y Xóchitl MARTÍNEZ BARBOSA: *Estudios de historia de la medicina: abordajes e interpretaciones.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001

Hace ya muchos años un historiador de la medicina mexicana afirmó que, de todas las ramas del saber científico cultivadas en nuestro país, había sido la medicina la que contaba con mayor número de trabajos historiográficos que abarcaban, sin solución de continuidad, desde la época del México antiguo hasta el siglo XX. En efecto, ha sido la medicina en todas sus manifestaciones la que desde el siglo XVI ha sido objeto de las más detalladas investigaciones y han sido médicos, en la mayoría de los casos, los que se han inclinado sobre el pasado de su ciencia con una mirada a la vez crítica y humanística, y la obra que aquí comentamos no es la excepción a esta regla, pues es tanto una recapitulación del pasado, como una evaluación del presente y una prospectiva del futuro de la medicina en México. Con agudo sentido crítico, científico e histórico sus dos coordinadoras y editoras, las doctoras Ana Cecilia Rodríguez de Romo y Xóchitl Martínez Barbosa, lograron reunir veinte textos, agrupados en cuatro secciones, que forman un amplio espectro de la historia de la medicina mexicana y de sus proyecciones. Son 20 estudios heterogéneos, con enfoques diversos, pero que poseen en común una sólida erudición, un evidente sentido crítico y, en algunos de ellos, incluso, ciertas virtudes hermenéuticas que resultan no sólo interesantes, sino también polémicas.

Y es que, como asienta el doctor Ruy Pérez Tamayo en la "Presentación" de este libro, el estudio de la historia no puede ceñirse a las "restricciones utilitaristas" con que a menudo los políticos y

economistas la utilizan ya que si bien la historia puede ser la "maestra de la vida", su función no se limita a esta característica únicamente, por valiosa que ella sea, ya que como dice el doctor Pérez Tamayo, existen tres razones mucho más importantes por las que este conocimiento es "valioso para el ser humano" y que él sintetiza de la siguiente manera: *1)* una de las dos diferencias esenciales entre el hombre y el resto del reino animal es su capacidad para crear y registrar su historia (la otra es el lenguaje); *2)* la evolución de *Homo sapiens*, única especie cuyos mecanismos de adaptación a los cambios ambientales obedece no sólo a fenómenos biológicos, sino también culturales, se basa en su memoria histórica, y *3)* el conocimiento científico, que hoy se acepta como la única aproximación válida a la realidad, es fundamentalmente histórico y en muchas disciplinas acumulativo (*malgré* Kuhn), por lo que su manejo teórico y práctico requiere familiaridad con su historia, que forma parte integral de su presente.

Cabe decir que esta concepción de la historia de la ciencia como parte vertebral de la cultura científica contemporánea es la única que permite una visión integral de la tarea científica. Y esta idea es la que permite que el doctor Pérez Tamayo concluya con una afirmación que es una exacta síntesis del contenido del libro. Para un médico —nos dice en su "Presentación"— el conocimiento de la historia de la medicina "forma parte de la medicina que el médico debe conocer para cumplir con los objetivos de su profesión" y que son preservar la salud, curar o aliviar al enfermo y evitar muertes prematuras e innecesarias. Y es que en el origen de estos objetivos existe una obvia motivación "ética", que es la que realmente debe determinar la actuación del médico frente al paciente, y esta ética tiene clara y evidentemente raíces históricas. En más de un sentido la ética médica y la historia de la medicina son dos conceptos indisociables. Y esto lo expresan con claridad las doctoras Rodríguez de Romo y Martínez Barbosa, cuando, en su "Introducción" asentaron lo siguiente: "la historia de la medicina ya trascendió sus propias fronteras [ya] que en su campo y con sus herramientas se abordan problemas de contexto ético, antropológico o social. Situaciones muy actuales, cuyas raíces afectan el ejercicio y el futuro de la disciplina".

Congruentes con este modo de pensar, estas dos historiadoras recapitularon en forma sumaria la vasta producción bibliográfica de la historia de la medicina en México, y señalaron el enfoque multidisciplinario que hoy en día requieren estos trabajos historiográficos y que no es otro que el que ellas quisieron darle

a esta obra la cual intenta darle al lector: "una gama de temáticas estudiadas desde la posición de diez médicos, dos biólogos, seis historiadores, una psicóloga y una escritora. Tales son los autores de este libro".

Recorriendo los textos históricos que forman esta obra observamos que sus autores —médicos o historiadores de profesión— han acudido con rigor y acuciosidad a fuentes primarias de toda índole: los Archivos: General de la Nación, el Histórico de Antropología, el General del Estado de Puebla, el Histórico de la Catedral de Tepic y el Histórico de la Secretaría de Salud; cuenta aparte de publicaciones periódicas y hemerográficas y la utilización cuidadosa y crítica de fuentes básicas como los textos de los cronistas de la conquista de México, crónicas coloniales, textos médicos de los siglos XVI-XIX, edictos, bandos y fuentes estadísticas impresas de los siglos XIX-XX. Y en la última sección de este libro nos encontramos con fuentes tan variadas como los textos mágicos y hagiográficos, biografías y estudios sobre Sigmund Freud, y un análisis profundo e inteligente de *La nave de los locos* de Sebastián Brant. En suma, toda una gama de fuentes y textos que explican el carácter heterogéneo —y, cabe decirlo— a veces un poco desigual de la obra. Así y todo, el recorrido por esta multiforme historia de la medicina no deja de ser fascinante, ya que los textos están sólidamente elaborados dentro de los métodos historiográficos tradicionales que, hasta donde sé, es la única forma de poder reconstruir el pasado (aunque sea en forma limitada y a veces también conjetural). Pero ya tendremos ocasión de volver sobre este punto.

*

Por medio de los cronistas de Tlaxcala y de los que narraron la conquista, Moisés Morales ha hecho una amena y erudita reconstrucción de los problemas que enfrentó Hernán Cortés en su marcha de las costas del golfo de México a la gran Tenochtitlan, la ayuda médica indígena que recibió, el tipo de alimentación que tenían y el estado de salud tanto física como psicológica que sus hombres —y él mismo— tenían ante semejante empresa. Esto nos permite conocer, antes de los textos clásicos de los misioneros franciscanos y de otros autores, los tipos de medicina indígena basados en la herbolaria, que tenían los tlaxcaltecas, con lo que se abre un camino, hasta ahora poco explorado, a la investigación de esa que podemos ya denominar la paleomedicina

colonial, que es —por contradictorio que pueda parecer el término— anterior a la conquista militar de la capital azteca.

Por muchos aspectos, el interesante artículo de Martha Eugenia Rodríguez y Francisco Balbuena nos introduce en el escalofriante tema de las inhumaciones que se realizaban en la ciudad de México en el siglo XVIII. Aunque en rigor el problema sanitario de aquéllas data del siglo XVI, no fue, sino hasta el XVIII en que, con la llegada de las ideas científicas de la Ilustración, se propuso poner fin a tan perniciosa costumbre. Es por ello que los autores hacen una evaluación de las deplorables condiciones sanitarias de la ciudad de México y el agravante que representaba enterrar los cadáveres en sitios que resultaban muy dañinos a la salud de los habitantes de la nunca muy limpia y aseada capital virreinal. Cementerios no planificados o inexistentes obligaban a depositar los cadáveres en iglesias, atrios, patios de conventos y hospitales. La solución a este problema fue tarea de los hombres de ciencia novohispanos, médicos en su mayoría, así como de funcionarios virreinales, de párrocos y sacerdotes. Tarea no pequeña que dio origen a una legislación sanitaria antecedente de la copiosa legislación del siglo XIX.

La llegada de las ideas médicas de la Ilustración a la Nueva España se pone de manifiesto en la erudita investigación que Ana María Dolores Huerta Jaramillo le dedicó al hospital San Pedro de Puebla por muchos aspectos interesante. La labor de Ignacio Antonio Domenech y de su sucesor Mariano Cabofranco revela lo mucho que los médicos ilustrados hicieron por difundir modernos métodos quirúrgicos y de diagnóstico, el reglamento que implantaron para el uso de aparatos e instrumentos y el enorme gasto económico que realizaron. La creación de la benemérita Academia Médico Quirúrgica de Puebla nos revela los contornos de la rica comunidad científica ilustrada poblana que desde el siglo XVIII dio valiosos nombres a la ciencia de México, como Revilla, Cal, Anzúrez, Bravo, Alducin, Raudón, Méndez y Escalante. Su texto es una invitación a seguir explorando tan interesante tema.

Sin duda alguna, es digno de encomio el trabajo que Alfredo Díaz Alejandro realizó sobre la historia de los hospitales de Nayarit. Reconozco la sorpresa que me causó su lectura, pues a partir de un puñado de fuentes primarias críticamente analizadas logró rescatar del olvido esa porción de la historia médica del occidente mexicano, relegado y rezagado, como él dice, del desarrollo de la medicina en México. Su texto resulta no sólo inno-

vador, sino que también abre caminos a un pasado inexplorado que no por poco conocido es menos valioso. Su análisis de las epidemias de 1535, 1545 y 1576, como el motor que impulsó la fundación de hospitales en Nayarit nos revela un aspecto poco conocido de la historia de las epidemias en México, pero acaso su principal interés radique en haber mostrado que la fundación del hospital de Tepic el 14 de abril de 1611 se debió a la iniciativa del indio Pedro León y de una cofradía, de ahí su nombre de hospital de los Indios. A partir de ese año y hasta nuestro siglo el régimen hospitalario nayarita vio aparecer en 1791 el de San José y años después el de San Vicente y el Militar; dependientes todos ellos del gobierno local o de instituciones privadas o religiosas. Un rescate historiográfico que merece reconocimiento.

Las cualidades de una historiadora profesional se traslucen en el sólido texto que Xóchitl Martínez Barbosa dedica al hospital San Andrés. Con información cruzada tomada de archivos, legislación y periódicos nos describe cómo fue establecida en México en la segunda mitad del siglo XIX la Beneficencia Pública de nuestro país. Con minuciosidad relata los cambios que estas medidas obligaron a tomar a los hospitales e instituciones de asistencia social entonces existentes, y el valioso proyecto —largamente diferido hasta principios del siglo XX— para reorganizar los servicios médicos de los hospitales. Nuestra historiadora señala la labor de los doctores Malanco y Liceaga en la implantación de esas medidas y subraya la importancia del decreto de Juárez del 2 de febrero de 1861 en esta renovación radical de las prácticas médicas, que habrían de ser impulsadas por otros médicos como Barreda, Marroqui y Rivadeneira. Una historia del siglo XIX que hemos visto repetirse muchas veces en el siglo XX y que nos hace recordar que la historia es sin duda la maestra —no siempre escuchada— de la vida.

La —para mí insólita y desconocida— participación de los médicos mexicanos en la Exposición Universal de París en 1889 es el tema que provocó los desvelos —y a juzgar por el texto también el disfrute— de Gabino Sánchez Rosales. A partir de la invitación oficial del gobierno francés al mexicano se puso en movimiento todo un grupo de funcionarios, intelectuales, empresarios, artistas y científicos que concurrirían a esa magna exposición, manifestación decimonónica de la fe en los progresos científico y tecnológico. Los médicos mexicanos participaron activamente: "enviaron trabajos, maquinaria, manufacturas y otros objetos", como un alambique ideado por Leopoldo Río de la Lo-

za. Por su parte los boticarios enviaron muestras químicas y los aparatos y utensilios para elaborarlas. Pero donde más destacaron los galenos mexicanos fue en la exhibición de: "material, instrumentos y aparatos para los usos y estudio de la higiene, incluyendo material para el saneamiento de las habitaciones, edificios y ciudades, calefacción, ventilación, alumbrado, canalización de aguas, caños, cajas hidráulicas, excusados, mingitorios públicos y privados, desagües y letrinas. Además de exhibir aparatos para transporte, recepción y tratamiento de inmundicias, filtración de aguas, esterilización, desinfección, inhumación y destrucción de cadáveres, planos, modelos y documentos de los servicios de higiene dependientes del Estado, departamentos y municipios, así como planos, modelos, mobiliario y arreglos de hospitales y casas de asilo para dementes y maternidad, sin olvidar los aparatos para la profilaxis de las enfermedades contagiosas".

La lectura de este texto nos pone de manifiesto el enorme esfuerzo modernizador, en todos los órdenes, que se llevó a cabo durante la República restaurada y el porfiriato y durante el cual las ciencias fueron beneficiarias.

Con singular paciencia y un agudo sentido de la dimensión lúdica de la historia, Claudia Agostini nos brindó un texto tan erudito como ameno al describir cómo afectó al gremio de médicos la difusión indiscriminada de todo tipo de anuncios publicitarios de específicos para curar males reales e imaginarios, lo que sin duda era todavía en aquellos años una muestra bastante modesta de lo que ha llegado a ser hoy en día una plaga publicitaria que lo menos que provoca es una irremediable oftalmía purulenta a los que tenemos la necesidad de transitar por esta sufrida capital. En efecto, ayer como hoy: "Los habitantes de la ciudad de México fueron informados sobre la existencia o invención de tónicos, jabones, estimulantes y medicamentos para males digestivos y respiratorios. También proliferaron los medicamentos para las llamadas 'enfermedades de señoras'; las terapéuticas novedosas, como la del sistema Bannette para la impotencia, o bien productos como el Cinturón Eléctrico del Dr. Mc Laughlin, que según su publicidad, curaba prácticamente todos los males que podían afligir al hombre".

Y más todavía: "Otros productos garantizaban curar hasta lo incurable. Por ejemplo, el anuncio del llamado 'específico' del Dr. Amezcua Moreno, informaba que en un plazo no menor de 15 días ni mayor de 30, podía curar el reumatismo, la gota, la gonorrea, el mal venéreo, el hervor de sangre, los tumores y las angi-

nas. El costo del frasco era de tan sólo $ 1.50, y se podía adquirir en la calle de Alcaicería 11".

Es explicable el rechazo de los médicos a este tipo de publicidad, tanto por el daño que podían causar a la salud como por razones éticas.

La autora subraya el daño que causaba al prestigio del gremio este tipo de abusos y la charlatanería inherente a la desenfrenada publicidad comercial. La última sección del libro fue titulado por las coordinadoras "Religión y arte en la medicina" y reúne cuatro estudios tan diversos como eruditos y sugestivos. El texto de Jacalyn Duffin nos pone "frente a la crisis actual del humanismo en la medicina" y muestra cómo, al igual que en todas las épocas pasadas, la falibilidad de la medicina científica lleva irremediablemente a buscar en la magia y en la religión la cura de la enfermedad, y aunque el texto está dedicado a los Santos Cosme y Damián y su culto en la ciudad de Toronto, es claro que pone de manifiesto una práctica común en muchos países del mundo entre los cuales México no es la excepción. Hagiografía y magia fueron y son una de las dimensiones en gran parte olvidadas de la historia de la medicina mexicana.

En esa línea mítico-religiosa cae el tema de la investigación de Arnulfo Irigoyen Coria, Herlinda Morales López, Francisco J. Gómez-Clavelina y E. Raúl Ponce Rosas, todos ellos del Departamento de Medicina Familiar de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México. El tema en cuestión, el ciclo vital familiar en la tradición judeocristiana, abre caminos inéditos de exploración historiográfica, pues a partir de textos bíblicos y talmúdicos, reinterpretan el contenido de las etapas familiares, sus crisis, y su fuerte contenido psicosomático, para de ahí exponer cuál debe ser el apoyo clínico adecuado a ese tipo de "males ocultos" que a menudo cobran más víctimas de las que suponemos.

El ameno artículo de Rosa Korbman de Shein nos introduce en una dimensión hasta hace algunos años poco estudiada de la vida de Sigmund Freud: sus afanes de coleccionista, mal incurable al que el padre del psicoanálisis consideraba —creo que con benevolencia— como una "adicción". (Yo en lo personal creo que es mucho mas grave.) La autora señala con toda pertinencia y conocimientos que ese afán coleccionista y el interés de Freud por la arqueología subyacen en su modelo del funcionamiento psíquico del hombre: el psicoanálisis, concebido como una arqueología del alma humana. No me siento capacitado para eva-

luar este paralelo, pero reconozco que es altamente sugestivo sobre todo para un historiador.

Y *last but not least* Carlos Viesca Treviño nos ha dado, con su análisis de la obra de Sebastián Brant, obra clásica del siglo XV, un texto tan sabio como vigoroso que revela lo que puede lograr la lectura inteligente y maliciosa de un texto que retrata con lujo de detalles las dimensiones de la locura humana, lo que este mal representó para el hombre del Renacimiento y cómo, bien visto, casi no existe forma de conducta humana que pueda escapar —en último análisis— al nombre de "locura": "Los locos que pueden viajar en esta estultífera nave somos todos los seres humanos, y de la locura particular de cada uno dependerá el destino final".

Hasta aquí la cita que, bien leída, puede provocar una sana reconciliación con la humildad.

*

Quise finalizar con el texto sobre la locura del doctor Viesca Treviño ya que en los últimos años se ha presentado en el mundo académico una nueva especie de "estulticia" —no creo que pueda aspirar al honroso título de "locura"— que ha afectado visiblemente los estudios históricos sobre la ciencia y que consiste en afirmar que la historiografía de la ciencia debe señalar el carácter relativo y aleatorio del conocimiento científico por medio del tiempo, que su fin es indicar que el cambio de paradigma explicativo en cualquier rama de la ciencia ocurre por causas metarracionales, que el conocimiento científico está circunscrito y condicionado totalmente por las instituciones socioculturales y que la antigua e ingenua confianza en la objetividad del conocimiento científico estaba lamentablemente equivocada. Con estos parámetros es lógico que en los últimos años hayan aparecido obras de historia de la ciencia que descalifican a sus antecesoras como ficciones historiográficas e insistan en el carácter relativo —por no decir superfluo— de los hechos históricos, es decir de los datos, los cuales, mientras no sean interpretados según sus cánones hermenéuticos (por cierto, bastante discutibles) son pura y simplemente letra muerta.

Esto explica, que desde la "Introducción", las coordinadoras de la obra hayan querido delinear el criterio que anima a los textos compilados, y que no es otro que la afirmación y confirmación del carácter científico que debe poseer todo estudio histórico. Éstas son sus palabras: "Durante las últimas décadas la aspiración

de la historia de la medicina universal se ha orientado hacia una 'historia total', corriente historiográfica cuyo origen se ubica en la Escuela Francesa de los Annales, y cuyo propósito es relacionar los acontecimientos históricos que se estudian, con situaciones o condiciones de orden social, político, económico e ideológico. Así se supera la vieja pugna entre el internalismo y el externalismo. El libro que presentamos debe interpretarse como un pequeño esfuerzo por alcanzar esta tendencia universal, la cual en la práctica responde a una realidad que nos obliga día con día a observar, entender y estudiar el devenir histórico como producto de una relación multicausal".

Con esta toma de posición —que es un retorno a las fuentes básicas y a la heurística clásica de la historiografía científica— el tono del libro quedó establecido desde las primeras páginas. Es importante señalar los peligros que para este modo de escribir historia representa la nueva corriente a que antes aludimos. Ya en su brillante artículo sobre la enseñanza de la historia de la medicina, Louis N. Magner advertía —repitiendo las tesis de Temkin— que la historia de la medicina (y de la ciencia en general) "debe mantener 'un buen balance entre los hechos y las ideas'. Debemos evitar que los estudiantes crean que pueden 'manejar las ideas sin conocer los hechos'".

Y ésta es precisamente la tendencia historiográfica de nuestros días: una historia sin hechos ni datos confirmados, sin archivos ni fuentes primarias; una historia apriorística hecha con un puñado de datos aleatorios que cada quien puede interpretar a su manera, en suma, un relato subjetivo que es, ésta sí, una auténtica historia-ficción si es que ambas palabras pueden agruparse de alguna forma ya que son absolutamente opuestas. Es claro, por otra parte, que los orígenes de esta nueva forma de escribir la historia de la ciencia resultan fáciles de trazar para cualquier estudioso. La misma historiadora antes mencionada hizo una breve síntesis de este fenómeno: "En la década de los sesenta hubo muchos cuestionamientos acerca de los fundadores, los objetivos y los principios de la historia de la ciencia y de la medicina. George Sarton y sus seguidores fueron considerados inocentes y aburridos, escritores de 'cronologías' más bien que de 'historia'. Posteriormente, en los setenta los conflictos se definieron en términos de 'internalistas' y 'externalistas'. Ahora, la 'nueva historia social', aparentemente está contra las versiones arcaicas de la historia de la medicina; *whiggery*, 'empirismo excesivo' o 'hagiografía'. Quizá la razón para acusar a Sarton de aburrido proven-

ga de la 'regla Sarton' que decía que el entrenamiento científico era necesario para trabajar en la historia de la ciencia".

Y aquí cabe recapitular lo que parece hoy en día una disyuntiva. Cito nuevamente a Louis N. Magner: "¿La nueva historia de la medicina es realmente nueva? Quizá es la vieja historia del vino viejo en barricas nuevas ¿realmente estamos hablando de estudios que son sólo contexto sin contenido? ¿Es posible que sea cierto que no hay 'progreso', 'verdad' u 'objetividad' en ciencia o en medicina y que la única disciplina sin equivocaciones y progreso incuestionable sea la historia de la medicina? ¿Los nuevos historiadores y revisionistas están en lo correcto al atacar a sus predecesores, los grandes médicos y científicos?"

La respuesta es, obviamente, que no; y una obra de historia de la medicina como la que compilaron las doctoras Rodríguez de Romo y Martínez Barbosa es la prueba de que sin datos, archivos y fuentes no puede haber reconstrucción histórica. Sin datos no hay ni ciencia ni historia, sólo divagación subjetiva y fantasía, y coincido con Magner cuando afirma que "algunos historiadores piensan que la 'nueva historia' no sólo 'carece de ciencia', sino que en realidad *es* 'anticiencia'".

A pesar de todos los anatemas que hoy en día se dirigen contra ella, creo que hay que volver la vista a algunos ideales de la Ilustración, actualmente tan repudiados y vejados. Ciertamente, no todo lo que los ilustrados del siglo XVIII creyeron, puede ahora ser aceptado, pero en general ellos nos alertaron contra los extravíos y excesos de la fantasía, la subjetividad desbocada y la superstición, y creo que debemos escucharlos nuevamente. Y en cuanto a la historia, creo con Renán que sí, en efecto, la historia es una "pequeña ciencia conjetural" (quizá no tan pequeña como él pensaba), sin embargo, no creo que pueda ser despojada fácilmente de su carácter de ciencia como bien se ve a todo lo largo de este libro de historia de la medicina. Pero hay algo más. Es necesario —vital incluso— defender este carácter rigurosamente científico de la historia de la medicina en particular, y de la historia de la ciencia en general, por las razones, básicamente éticas, que mencionábamos al principio de esta exposición y que pueden resumirse diciendo que una historia de la medicina debe ser, ante todo, una lección de ética.

Elías TRABULSE
El Colegio de México

Leticia BOBADILLA: *La revolución cubana en la diplomacia, prensa y clubes de México, 1895-1898.* México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 2002, 260 pp. ISBN 968-810-652-6 y Rafael ROJAS: *Cuba mexicana. Historia de una anexión imposible.* México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 2002, 475 pp. ISBN 968-810-653-4

En la última década —y al calor del centenario de la guerra de 1898— se ha producido un intenso debate en torno a las relaciones entre México y Cuba durante el siglo XIX, cuyo principal resultado ha sido una revisión de algunos planteamientos historiográficos tradicionales en torno a esta cuestión. Los dos libros a los que hacemos referencia, publicados casi simultáneamente por la Secretaría de Relaciones Exteriores, se enmarcan en este debate historiográfico.

El libro de Leticia Bobadilla estudia diversos aspectos de la percepción mexicana hacia la cuestión cubana desde el estallido de la última guerra de independencia cubana, en 1895, hasta el desenlace de la guerra hispano-americana de 1898.

Bobadilla enfoca su trabajo desde una triple perspectiva: la posición de la diplomacia mexicana hacia el conflicto, la actitud de la prensa y la actividad de los clubes cubanos en México.

La perspectiva diplomática se centra, casi exclusivamente, en la visión del cónsul mexicano en La Habana, Andrés Clemente Vázquez. Ésta es, quizás, la parte menos novedosa de la obra. En este sentido, el libro analiza la trayectoria del diplomático mexicano de origen cubano y, sobre todo, la evolución de su percepción del conflicto por medio de su correspondencia con Ignacio Mariscal. Un tema, sin duda, interesante, pero que ya había sido estudiado de manera exhaustiva por Salvador Morales y que, de todos modos, sólo nos proporciona una imagen parcial de la posición de la diplomacia mexicana hacia la cuestión cubana. Probablemente ello se deba a que el trabajo, escrito en 1998 aunque publicado ahora, no incorpora la numerosa bibliografía sobre este tema posterior a esa fecha. Fundamentalmente, los trabajos de Salvador Morales, Laura Muñoz, Antonia Pi Suñer, Aimer Granados o Agustín Sánchez Andrés, entre otros.[1]

[1] Salvador MORALES: "Visión mexicana del 98", en *Cuadernos Hispanoamericanos,* 577-578, 1998, pp. 23-45; Salvador MORALES y Agustín SÁNCHEZ ANDRÉS: *Diplomacias en conflicto. Cuba y España en el horizonte latinoamericano del 98.* México: Centro Tamayo, 1998; Laura MUÑOZ: "La política exterior de México ante la guerra de

Mucho más interesante es, sin duda, el estudio que Bobadilla realiza acerca de la actitud de la prensa mexicana hacia la etapa final de la crisis del régimen colonial español en las Antillas. La autora describe de manera detallada la división de los medios mexicanos en torno a esta cuestión, que constituyó con seguridad, el reflejo de la división de la sociedad mexicana hacia la misma, trascendiendo de este modo la imagen simplista propagada por la historiografía tradicional, que limitaba su ámbito de estudio a las polémicas entabladas por la prensa mexicana más radical con los numerosos periódicos editados durante esa etapa por la colonia española en México. El libro viene a confirmar en este punto las tesis enunciadas por los trabajos —tampoco citados— de Raúl Figueroa y Tomás Pérez Vejo en torno a esta cuestión.[2]

Un interés similar reviste el estudio referente a los clubes políticos cubanos en México. El libro aborda en una primera etapa el análisis de la naturaleza de las asociaciones de carácter político en el México del siglo XIX, para realizar, a continuación, un estudio en profundidad que alude a la creación y funcionamiento de los clubes cubanos en México entre 1895-1898, que viene a complementar los trabajos anteriores de Morales.

Finalmente, la autora realiza una aportación a la comprensión de los imaginarios colectivos mexicano y español que hace referencia al conflicto. Bobadilla analiza el papel desempeñado por las imágenes publicadas por la prensa en la construcción del imaginario mexicano en lo que se refiere a la cuestión cubana y reproduce una interesante colección de estampas satíricas publicadas por el diario hispanófobo *El Hijo del Ahuizote*, que hubiera

---

1898", en *Revista Mexicana del Caribe*, 5, 1998, pp. 124-140 y "México ante la independencia cubana, 1895-1898", en Ana Rosa SUÁREZ (comp.): *Pragmatismo y principios. La relación conflictiva entre México y los Estados Unidos, 1810-1942.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1998, pp. 274-314; Antonia PI SUÑER y Agustín SÁNCHEZ ANDRÉS: *Una historia de encuentros y desencuentros. México y España en el XIX.* México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 2001; Agustín SÁNCHEZ ANDRÉS: "La crisis de 1898 en el horizonte de las relaciones hispano-mexicanas", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 577-578, 1998, pp. 45-58 y "La normalización de las relaciones hispano-mexicanas durante el porfiriato, 1876-1910", en *Historia Mexicana*, XLVIII: 4(192) (abr.-jun. 1999), pp. 731-765, y Aimer GRANADOS: "Las juntas patriotas de españoles en México ante el 98: patriotismo, disidencia y proselitismo político", en *Historia Mexicana*, XLIX:3(195) (ene.-mar.2000), pp. 379-429.

[2] Raul FIGUEROA: "*El Correo Español.* La prensa españolista mexicana y el 98", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 577-578, 1998, pp. 87-98 y Tomás PÉREZ VEJO: "La guerra hispano-estadounidense del 98 en la prensa mexicana", en *Historia Mexicana*, L :2(198) (oct.-dic. 2000), pp. 271-308.

sido doblemente interesante de estar acompañada por las viñetas publicadas en sentido contrario por la prensa conservadora mexicana.

En conjunto, y pese a las carencias señaladas, el libro de Bobadilla constituye una interesante aportación a la hora de analizar algunas de las claves que determinaron la actitud mexicana hacia la etapa final de la crisis del régimen colonial español en Cuba.

El libro de Rafael Rojas, producto de varios años de intensa investigación doctoral, se inscribe, como el anterior, en el amplio debate historiográfico que hace alusión al carácter de las relaciones entre México y Cuba durante el siglo XIX. Este trabajo va más allá que el de Bobadilla al abordar dichas relaciones desde una perspectiva integral.

En primer lugar, porque el autor lleva a cabo un estudio diacrónico de las relaciones entre México y Cuba hasta el establecimiento de un protectorado estadounidense sobre esta isla. En segundo lugar, porque Rojas no se limita a analizar dichas relaciones desde una perspectiva político-diplomática, relativa a la política de México hacia una colonia española y a sus repercusiones en el contexto más amplio de las relaciones hispano-mexicanas durante este periodo, sino que trasciende dicho esquema para llevar a cabo un estudio más amplio de las relaciones entre México y Cuba que contempla, asimismo, la evolución de las relaciones comerciales, de los flujos migratorios y de los contactos entre políticos e intelectuales de una y otra parte.

Todo ello permite al historiador cubano residente en México trazar de manera brillante un panorama general de dichas relaciones que, como Rojas hace notar, pese a tener una dinámica propia deben inscribirse en el marco más amplio de las relaciones de México con España, con el ámbito circuncaribeño e, incluso, con otros actores regionales o extrarregionales como Estados Unidos, Inglaterra y Francia.

El resultado de su investigación lleva a Rojas a cuestionar valientemente uno de los mitos historiográficos más arraigados en lo que se refiere a las relaciones entre México y Cuba durante el siglo XIX: el mito de la solidaridad desinteresada de México con Cuba durante este periodo, en un análisis que, desde mi punto de vista, considero que podría extenderse a la historia de las relaciones del resto de las Repúblicas latinoamericanas con esta isla a lo largo del siglo XIX. En este sentido, nos encontramos ante un libro rupturista que reabre, sobre nuevas claves, el debate referente a las relaciones entre Cuba y México durante el siglo XIX.

El libro se estructura en un interesante y extenso estudio introductorio y en tres bloques temáticos relativos, respectivamente, a las relaciones entre México y Cuba durante los años finales del virreinato de la Nueva España, al "rol" desempeñado por esta isla en el prolongado conflicto que enfrentó a México con su antigua metrópoli hasta lograr su reconocimiento, en 1836, y a la posición de México hacia la independencia de Cuba en el marco de sus relaciones con España y con Estados Unidos durante los dos últimos tercios del siglo.

En el primer capítulo, Rojas realiza una cuidada síntesis de diversos estudios precedentes en torno a la financiación de la estructura administrativa y defensiva española en Cuba por las cajas de México entre los siglos XVI-XVIII, por medio del denominado "situado", centrándose en el impacto de dichas remesas sobre el despegue de la economía cubana a fines del siglo XVIII. En este sentido, el autor enmarca las estrechas relaciones de Cuba con el virreinato de la Nueva España en el contexto del enfrentamiento imperial entablado por Gran Bretaña, Francia y España por el control del Caribe, que se desarrolló en el marco de un proceso de redistribución colonial más amplio que afectó a las colonias europeas en América y Asia durante la segunda mitad del siglo XVIII.

La obra analiza en qué medida dicho proceso influyó en las relaciones mexicano-cubanas al provocar un progresivo deterioro de la estrecha vinculación económica entre Cuba y México. En este sentido, el libro describe cómo este proceso tuvo su origen en las últimas décadas del siglo XVIII —a consecuencia de la desigual incidencia en Cuba y México del proceso de liberalización de las relaciones comerciales que tuvo lugar dentro del imperio español durante este periodo— y cómo dicho proceso se aceleró a partir de la práctica interrupción del tráfico comercial tras la independencia de México (aunque, como señala el autor, persistieran contactos comerciales semiclandestinos por medio de la fortaleza de San Juan de Ulúa, mientras ésta permaneció en manos españolas).

Las relaciones comerciales no se restablecerían, sino hasta 1835 en el marco, eso sí, no de un acuerdo secreto previo a la firma del tratado de reconocimiento de 1836, como se afirma en el libro, sino de una iniciativa mexicana para favorecer dichas negociaciones sin que el gobierno español hubiera tenido parte alguna.[3] En cualquier caso, lo que resulta relevante en realidad —y eso lo refleja muy bien el libro— es que, desde entonces, no só-

[3] Pi Suñer y Sánchez Andrés, 2001, pp. 41-52.

lo el volumen de los intercambios comerciales entre ambas partes pasó a tener un carácter marginal, sino que los intereses de las élites económicas de una y otra partes dejaron de ser complementarios para entrar en competencia, lo que, sin duda, hubo de condicionar negativamente el posible éxito de cualquier proyecto dirigido a la anexión de la isla a México.

El segundo capítulo contribuye a esclarecer algunas zonas oscuras de una cuestión sobre la que se ha escrito mucho recientemente: la actitud de México hacia Cuba en el marco del enfrentamiento del nuevo Estado con su antigua metrópoli que, recordémoslo, se negó a reconocer la independencia mexicana hasta 1836.

El interés de México por anexionarse las Antillas data de los primeros momentos de la independencia e, incluso antes, recordemos que ésta fue una de las demandas de los representantes mexicanos en las Cortes del Trienio Constitucional.[4] En este contexto, el autor analiza el papel de Cuba dentro de lo que él mismo denomina, desde mi punto de vista muy acertadamente, "el mesianismo imperial", refiriéndose a los proyectos iturbidistas para crear un gran imperio que englobara a las Antillas y a Centroamérica. La historiografía tradicional ha sostenido a menudo que dichos proyectos tenían un carácter puramente personal y que sólo respondieron a la naturaleza quimérica de Agustín I. El libro de Rojas, por el contrario, demuestra, a partir de un exhaustivo estudio de la folletería y de la prensa de la época, que la idea de la pertenencia natural de estos territorios al imperio mexicano era algo aceptado por un gran número de intelectuales y políticos mexicanos durante la efímera existencia del primer imperio.

La continuación natural de dicha política sería la participación de la República Méxicana, junto a la Gran Colombia, en los intentos protagonizados por un grupo minoritario de la élite cubana para independizar a la isla, de España, que tuvieron lugar entre 1824 —fecha de la desarticulación de la conjura masónica Rayos y Soles de Bolívar— y 1830 —momento en que se puso fin a la conspiración de la Gran Legión del Águila Negra. La participación mexicana en dichos proyectos es analizada en el libro a la luz de los estrechos vínculos establecidos por sectores político-intelectuales de ambas partes durante las primeras décadas del siglo y, sobre todo, a partir de la intensa actividad desarrollada por

[4] Sánchez Andrés, 1997, pp. 451-474.

el numeroso grupo de emigrados cubanos establecidos en México, cuya actividad como *lobby* en favor de una intervención mexicana en Cuba, que no se detuvo hasta el final de la soberanía española en la isla en 1898, es estudiada detenidamente por Rojas. Ahora bien, como señala el autor, ello no significaba que el gobierno mexicano estuviera inicialmente dispuesto a defender otro proyecto que la anexión de la isla antillana. En este contexto habría que analizar los siempre pospuestos proyectos de invasión de la isla entre 1825-1829, descritos en el libro con gran exhaustividad.

El tercer capítulo, estudia la actitud de la diplomacia mexicana hacia Cuba desde el establecimiento de relaciones con España, en 1836, hasta la guerra hispano-estadounidense y el final de la soberanía española en las Antillas en 1899. El libro describe con acierto los vaivenes de la posición de los sucesivos gobiernos mexicanos hacia Cuba, enmarcándolos en el contexto más amplio de las relaciones de México con España, así como con Estados Unidos, Francia e Inglaterra.

El papel de Cuba en los proyectos de los monarquistas mexicanos a lo largo del segundo tercio del siglo, la mediatización de las relaciones hispano-mexicanas por los intereses geopolíticos españoles en el Caribe y el respaldo de México al movimiento independentista cubano durante la primera etapa de la guerra de los Diez Años son analizados de manera detallada por el autor, quien cuestiona la visión idealizada de la solidaridad mexicana con la cuestión cubana que, a menudo, ha predominado en los estudios en torno a este tema. Ello lleva a Rojas a redimensionar, en términos de la *realpolitik*, la posición de los gobiernos republicanos de Juárez y Lerdo de Tejada hacia la guerra de los Diez Años.

En este sentido, coincido con el autor en que sería en ese momento cuando se sentaron las bases de la posición de la diplomacia mexicana hacia la cuestión cubana y no durante el porfiriato, que en este punto se limitaría a seguir la política marcada por los gobiernos de la República restaurada. La actitud de México, como señala Rojas en coincidencia con las tesis enunciadas anteriormente por Salvador Morales, sería en términos generales la de una neutralidad favorable, en última instancia, a España. Neutralidad derivada del interés que para México tenía, tanto mantener buenas relaciones con las potencias europeas, como tratar de conjurar el peor escenario posible para los intereses de México en el Caribe: el desplazamiento de la presencia española en las Antillas.

Por supuesto, la posición de la diplomacia mexicana no reflejaba la opinión de la sociedad mexicana, pero tampoco resultaba contraria a ella, como puede deducirse del análisis que el libro hace sobre la profunda división de los sectores de opinión en torno a esta cuestión, especialmente durante la guerra hispano-americana.

En este contexto Rojas analiza el fracaso del último proyecto de anexión de Cuba a México, promovido en 1896 por el diplomático mexicano de origen cubano Carlos Américo Lera, desde el momento en que las autoridades mexicanas estuvieron conscientes de la escasa receptividad del gobierno español a buscar una solución de este tipo para la cuestión cubana. El libro, y —éste es otro de sus aciertos— muestra cómo la política mexicana, hacia la cuestión cubana, se vio condicionada durante el último tercio del siglo XIX por la política de contrapesos puesta en marcha por los gobiernos mexicanos que se sucedieron durante las tres últimas décadas del siglo XIX, que trataron de contrarrestar la presión de Estados Unidos con un acercamiento a las potencias europeas, en un momento en que éstas parecían haber renunciado definitivamente a intervenir en los asuntos internos mexicanos.

Cuba Mexicana cuenta asimismo, con un aparato crítico sumamente sólido, basado en un notable despliegue de fuentes documentales mexicanas y españolas, así como en un perfecto dominio sobre la nutrida bibliografía existente en torno a este tema. En definitiva, nos encontramos ante una obra que constituye una notable contribución al estudio de las relaciones exteriores de México, en general, y de sus relaciones con Cuba, en particular, durante el siglo XIX.

Agustín Sánchez Andrés
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Clara E. Lida (comp.): *México y España durante el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas.* México: El Colegio de México, 2001, 285 pp. ISBN 968-12-1031-X

El libro *México y España durante el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas* supone la primera aportación monográfica sobre las poco conocidas relaciones entre la dicta-

dura de Franco y el México posrevolucionario. Éstas abarcaban desde el tradicional hispanismo conservador de la derecha mexicana, trenzado de relaciones intelectuales con la España de Franco, hasta el mundo de la Iglesia católica, de los negocios y del espectáculo.

La maestra de historiadores y principal hispanista en México, Clara E. Lida, autora de monografías sobre el anarquismo español, los movimientos migratorios de españoles e instituciones culturales como La Casa de España y El Colegio de México, ha conseguido aglutinar durante los últimos 20 años a varias generaciones de investigadores en torno al estudio de las relaciones de México con España durante los siglos XIX y XX.

Este libro reúne las excelentes colaboraciones de seis historiadores de varias nacionalidades y generaciones. Se trata de la primera aportación de conjunto sobre las relaciones oficiosas bilaterales durante el primer franquismo. Aunque historiadores como Ricardo Pérez Montfort, Rosa Pardo, Miguel Cabañas o Lorenzo Delgado, entre otros, habían tocado ya algunos aspectos de las relaciones culturales, del hispanismo conservador y de las relaciones diplomáticas, no se contaba con una aportación monográfica para el primer franquismo.[1]

Clara Lida opta por circunscribir el primer franquismo a la década de los cuarenta. Quizá la fecha clave sea, no obstante, 1947, pues para ese año el régimen mexicano del presidente Miguel Alemán había definido un *modus vivendi* con el régimen de Franco mediante un acuerdo comercial que le permitía conciliar los intereses económicos, la ruptura diplomática y el mito de la España republicana en la conciencia histórica de los mexicanos.

Como señala la monografía de Clara E. Lida con Leonor García Millé, para 1946-1947 se habían reanudado las redes migratorias tradicionales de españoles hacia América que se extenderían hasta finales de los años cincuenta. Unas redes que se superponían a la corriente de refugiados que siguió acogiéndose a la hospitalidad de México reemigrando desde países europeos, sobre todo Francia, y americanos. Se trató de un movimiento migratorio a caballo entre lo político y lo económico que se situaría entre los de 1939 y la masiva emigración a Europa de los años sesenta. Por lo demás, la monografía "Los españoles en México: de la guerra civil al fran-

[1] Véanse, Ricardo Pérez Montfort: *Hispanismo y Falange*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992; Lorenzo Delgado: *Imperio de papel*. Madrid: CSIC, 1994; Rosa Pardo: *Con Franco hacia el imperio*. Madrid: UNED, 1995, y Miguel Cabañas: *Artistas contra Franco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

quismo, 1939-1950" constituye un acabado análisis cuantitativo del perfil sociocultural de los exiliados de la guerra civil. Las autoras analizan una muestra de los 17 800 españoles inscritos en el Registro Nacional de Extranjeros de la Secretaría de Gobernación hasta 1950. Llegan a establecer que más de una cuarta parte de los españoles registrados no se vincularon directamente con actividades políticas como fueron la guerra civil o la represión franquista.

Los capítulos de Ricardo Pérez Montfort, que revisa las aportaciones de su libro *Hispanismo y Falange* y de Nuria Tabanera, especialista en las relaciones de la República española con Iberoamérica,[2] resultan complementarios. En "La mirada oficiosa de la hispanidad", Pérez Montfort utiliza los despachos del ministerio de Asuntos Exteriores español para analizar las tentativas de aproximación franquista, destacando los canales establecidos por medio de la Iglesia católica. Realiza un depurado análisis de la imagen, cargada de prejuicios, que los diplomáticos franquistas tenían de México.

Con "Los amigos tenían razón", Tabanera realiza un excelente recorrido por las líneas principales de la acción diplomática española hacia México desde los años treinta, insertando las tentativas de restablecimiento de relaciones en el marco de la política exterior del primer franquismo (un primer franquismo marcado por el alineamiento con Hitler y Mussolini y el aislamiento de posguerra, que sólo se cerraría con una inserción limitada en el orden occidental con la firma del pacto con Estados Unidos y el concordato con el Vaticano en 1953). La historiadora española repasa la agenda de los pleitos de la administración franquista con México: las reclamaciones de españoles a causa de la Revolución, la deuda de los barcos de guerra adquiridos por el gobierno mexicano, el "tesoro" del Vita y la propiedad de los inmuebles de la embajada española. Una agenda que fracasó en todos sus puntos a pesar de las múltiples concesiones de una administración franquista ansiosa de reconocimiento internacional.

Los dos autores dejan bien establecida la significación de las relaciones oficiosas bilaterales. Tabanera explica la importancia que tenían para el franquismo las relaciones con la "más hispana pero menos española" de las naciones iberoamericanas. Por su lado, Pérez Montfort establece el sentido de la posición oficial mexicana que nada ganaba con el reconocimiento diplomático.

[2] *Ilusiones y desencuentros, la acción diplomática republicana en Hispanoamérica, 1931-1939*. Madrid: CEDEAL, 1996.

Los autores corren el peligro de sobrevalorar la importancia de estas relaciones oficiosas, dando al lector la sensación de que existió cierta ambigüedad hacia Franco por parte de los presidentes Ávila Camacho y Alemán. Las estrechas relaciones que tenían empresarios hispano-mexicanos con políticos de la talla de Maximino Ávila Camacho y Miguel Alemán no significaba que existiera una duplicidad hacia la España de Franco.

Aunque el presidente Ávila aceptara un homenaje de la colonia española en el Casino Español, bajo los símbolos franquistas, eso no significaba una aproximación hacia Franco. En efecto, el presidente expresó su simpatía por todos los españoles en México, abogando por su reconciliación, pero también se reunió en diversos momentos con los exiliados, encabezados por Martínez Barrio, alabando la lucha de la España republicana "que en vez de llorar la pérdida de un imperio, quiso hacer de España una hermana activa de los países americanos".

El momento clave de la aproximación fue el inicio de la administración de Miguel Alemán. El candidato había recibido el apoyo para la campaña electoral de importantes empresarios hispanos (Ángel Urraza, Ambrosio Izu, Santiago Galas, ...) y todos los informantes describían al nuevo presidente como proespañol y católico. Sí es cierto, por tanto, que la dictadura de Franco hizo sin éxito diplomático un esfuerzo de aproximación con México durante los primeros momentos de la presidencia de Alemán, marcados para España por el inicio del relajamiento del cerco internacional debido al comienzo de la guerra fría.

La visita a México de Fernando Castiella en junio de 1947, futuro responsable de la diplomacia española entre 1957-1969, e íntimo amigo y colaborador de Alberto Martín Artajo, ministro nacional-católico de Asuntos Exteriores, fue el momento clave. Junto a Sánchez Bella, secretario del Instituto de Cultura Hispánica y futuro ministro, Castiella se entrevistó con el presidente Alemán. El presidente mexicano rechazó el establecimiento de relaciones diplomáticas alegando razones de política interior pero accedió a establecer relaciones comerciales (acuerdo de pagos bancarios, comunicación directa por barco y avión) y culturales. Las relaciones culturales oficiales se mantuvieron siempre en un bajo índice de intercambio sobre todo si lo comparamos con el impacto de los exiliados no sólo en la alta cultura mexicana, sino también, en muchos aspectos de la vida cotidiana.

En esta línea, el joven mexicanista francés Eric Lobjeois se detiene en la complejidad de las relaciones entre algunos intelec-

tuales de la derecha mexicana, sobre todo Jesús Guisa y Acevedo, y el régimen de Franco, partiendo del tradicional hispanismo conservador de un sector significativo de la sociedad mexicana y de la conmoción de la guerra civil que decantaría las posiciones de personalidades antes liberales, como José Vasconcelos o Rodolfo Reyes. Una hispanofilia tradicional a la que se unía el anticomunismo y el rechazo hacia el régimen de Cárdenas. La simpatía de los intelectuales conservadores y reaccionarios mexicanos hacia Franco y el nacional-catolicismo tuvo que esperar el fin de la segunda guerra mundial para traducirse en la reconstitución de un tejido de relaciones culturales de México con España al filo del inicio de la administración de Miguel Alemán. Tejido que tuvo escaso relieve en instituciones como el fantasmal Instituto Hispano-Mexicano de Intercambio promovido por el historiador Rubio Mañé o tuvo que ser dejado en manos de oscuros y oportunistas personajes como Julio Sesto (un periodista de origen español director de la revista *Tricolor* durante la segunda república). Puede decirse que la alianza, enmascarada como "no beligerancia", de Franco con las potencias del Eje o el contacto directo con la realidad de la España de posguerra, enfriaron las simpatías franquistas de algunos intelectuales como Miguel Alessio Robles o José Fuentes Mares.

El libro se cierra con las contribuciones de Julia Tuñón y Leonor García Millé sobre las relaciones culturales cinematográficas y el retrato fotográfico de los exiliados. El cine y, en general, el mundo del espectáculo, constituyeron la principal fuente del imaginario de los españoles de posguerra sobre lo mexicano.

Julia Tuñón se detiene, sobre todo, en el Primer Certamen Cinematográfico Hispanoamericano celebrado en Madrid en 1948, analizando las frustradas tentativas franquistas de imponer la cruzada de la Madre Patria en el mundo de la hispanidad por medio del "celuloide". Una cruzada moral e ideológica difícil de imponer en países como México en los que el cine constituía la segunda industria nacional y estaba superando las temáticas ruralista e historizante, tan presentes todavía para el cine del primer franquismo. La autora concluye explicando el fracaso ideológico y material del Certamen debido a la ausencia de relaciones diplomáticas, el potencial de Hollywood y las diferentes características de la industria en los dos países.

Por su lado, Leonor García Millé realiza una reflexión sobre la fotografía como fuente histórica para analizar el retrato burocrático en los documentos migratorios de los refugiados españo-

les. Distingue entre los retratos de las expediciones masivas y los de los llegados individualmente para concluir que "las fotografías dan rostro al proceso de incorporación de los españoles a México". Un rostro que da testimonio de las dificultades y el atraso de la sociedad española de la primera mitad del siglo XX.

A modo de conclusión, cabe destacar cómo este libro abre caminos para el estudio de las relaciones hispano-mexicanas desde múltiples prismas que van más allá de lo puramente diplomático. Visión del otro, relaciones comerciales, instituciones culturales, movimientos migratorios o influencias ideológicas son los diversos temas que trascienden la inexistencia de relaciones diplomáticas.

La trascendencia de estos aspectos de las relaciones entre México y España no nos deben hacer olvidar qué fue lo decisivo: la ruptura formal evocada también en el subtítulo del libro. Es decir, debemos tener presente cómo la evocación de la España republicana se convirtió en parte de la cultura política de los mexicanos y cómo la memoria de la guerra civil española ha estado muy viva en México hasta nuestros días. En cierto modo se puede decir que la figura de Franco concentró la tradicional hispanofobia de la izquierda mexicana sustituyendo a la imagen denigratoria del gachupín. En efecto, como en su día señalaron José Antonio Matesanz y Dolores Pla, con la llegada de los exiliados se produjo un cambio de la visión de lo español en México.

Abdón Mateos
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Norberto López Ponce: *Ya es tiempo de actuar. El proceso de organización de los profesores en el Estado de México, 1921-1959.* México: El Colegio Mexiquense, 2001, 401 pp. ISBN 970-669-0352

El título del libro *Ya es tiempo de actuar,* ofrece una obra comprometida y valiente. Su lectura lo confirma: el autor desarrolla una historia del movimiento magisterial en el Estado de México en la que no duda en mostrar los claroscuros del movimiento y el precio que han pagado los maestros por unas cuantas concesiones y reivindicaciones. López Ponce no titubea tampoco para denunciar corrupciones y deslealtades y desenmascarar a quienes han

traicionado los ideales del magisterio, aun a personajes que forman parte de grupos de poder actuales.

Las aportaciones del presente trabajo son indiscutibles, no sólo porque los estudios históricos sobre la organización magisterial son escasos, sino porque el libro *Ya es tiempo de actuar* trata de un caso singular: la génesis e historia del Sindicato de Maestros al Servicio del Estado de México (SMSEM), el único sindicato estatal independiente del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). Esta obra pionera resulta indispensable para conocer el movimiento de maestros en dicha entidad y algunos mecanismos de actuación de los sindicatos, entre ellos el SNTE, y sus nexos con grupos de poder. Proporciona valiosos elementos para analizar las relaciones entre la clase trabajadora, y en particular los maestros, y el Estado patrón durante cuatro décadas del siglo XX, así como la participación de los maestros en los procesos políticos. Es asimismo, una herramienta útil para mejor comprensión de la naturaleza del Estado posrevolucionario y de su interacción con la sociedad. El maestro López intenta mostrar la creciente fuerza de éste (sobre todo a partir de 1940) para someter a la organización de los trabajadores a sus objetivos, despojar a su dirigencia de su carácter mediador y desconocer la representación.

El libro permite aproximarse a las relaciones entre el gobierno central y los gobiernos estatales, sobre todo en lo que se refiere a la federalización de la enseñanza, y nos muestra el celo con que los grupos locales defienden su autonomía. Ejemplifica también las contradicciones de un sistema educativo en plena expansión en estos años, al que se le atribuyó un papel preponderante en la reconstrucción e integración nacional y que sin embargo, sacrificaba y mantenía en condiciones de sobrevivencia a los maestros. López Ponce exhibe a los gobiernos que pregonaban justicia, pero que en la práctica convertían las reivindicaciones sociales en arma de negociación.

Ya es tiempo de actuar es fruto de una exhaustiva investigación de fuentes primarias: archivos, hemerografía e historia oral. El autor, como buen maestro, nos guía por este intrincado laberinto de siglas (COM, CROM, CTM, CGT, COCEM; FROC, FSTSE, UNETE; BDMLEM, UMEM, CEN, SNTE, STERM, FUNTE) y de ligas, sindicatos, secciones, fracciones, variaciones en los estatutos, grupos y cambios en la estructura sindical, con una clara y lógica exposición y el auxilio de títulos y subtítulos idóneos. El trabajo se complementa con apartados, cuadros y anexos que resumen y hacen gráfica la información, como cronologías de la organización sin-

dical de los maestros y diccionario onomástico de los integrantes de organizaciones sindicales.

La obra gira alrededor de un concepto central: el corporativismo, definido como un arreglo institucional entre sociedad civil y aparato estatal referente a intereses y objetivos comunes, o como una alianza institucional entre partes con poder desigual. López Ponce considera que el largo periodo de estabilidad y crecimiento económico en el México moderno se sostuvo en esta alianza. Afirma también que el Estado impuso sus intereses económicos, sociales y políticos sobre su aliado, distorsionando o pervirtiendo la alianza, y buscó sistemáticamente que la organización de los trabajadores constituyera una "piedra de toque" de las políticas gubernamentales. Trata de comprobar estas hipótesis mediante tres planos: *1)* revisión de la política sindical nacional, *2)* revisión de la política sindical en el Estado de México, tema que se va entrelazando con el anterior y *3)* análisis de la integración de los profesores a este movimiento.

Paralelamente, el trabajo recorre el largo camino que va de las primeras agrupaciones mutualistas que intentaban ejercer presión sobre los patrones sin la intervención del Estado, a la corporativización de las organizaciones y la supresión de la democracia sindical. Una constante en el libro es la precaria situación de los docentes que si bien los llevó a un continuo enfrentamiento con las autoridades, los mantuvo siempre en una posición de debilidad frente a sus contendientes y sus propios representantes. El autor analiza las dos fases del proceso de negociación entre los maestros en busca de mejoras salariales y económicas, y su patrón, el gobierno: la primera de movilización de los trabajadores, estrategia de lucha que prevaleció en la década de los treinta y resultó en varias huelgas, y otra de exclusión de los maestros y de expropiación de su facultad de decidir por parte de la cúpula sindical.

Cuatro grandes capítulos conforman la obra, que comienza con una revisión de la historia del movimiento obrero en México y de las primeras acciones de intervencionismo estatal en plena lucha revolucionaria cuando el sindicalismo apenas germinaba. El maestro López reproduce después la serie de pactos entre gobierno y trabajadores para mantener la paz y el equilibrio social mediante los cuales, a su modo de ver, el Estado se dedicó a someter a los sindicatos independientes, a decapitarlos y a sojuzgarlos para dar seguridad a capitales nacionales y extranjeros. Muestra cómo estos pactos, que según él tenían como fin construir una base social para impulsar el proceso de acumulación capitalista, pau-

latinamente llevaron a la contención de las demandas de los trabajadores y al charrismo o sometimiento de los líderes y bases obreras al gobierno. El autor sigue el camino que condujo a lo que él llama "sindicalismo gansteril" y que permitió al Estado derrotar en pocos años al incipiente movimiento independiente y suprimir la democracia sindical a cambio de seguridad social y reivindicaciones económicas.

Asimismo, López Ponce entrelaza en este proceso las particularidades del movimiento laboral del Estado de México: su lentitud inicial debido a una población dedicada a la agricultura, la acelerada industrialización que convirtió a la localidad en unos cuantos años en la segunda entidad industrial del país, y los intentos del gobierno de Gustavo Baz por equilibrar los factores de la producción respetando el derecho de huelga.

En un capítulo posterior la obra analiza la unificación gremial independiente, y se centra en los años veinte y treinta del siglo XX, periodo en que las incipientes organizaciones de maestros se mueven con autonomía.

Mientras que la historia del movimiento obrero ocupa muchas páginas del libro, éste contiene poca información sobre los primeros pasos de las agrupaciones magisteriales. Apenas se sabe de las pequeñas sociedades que se formaron en varias entidades a principios de los veinte y cuyos dirigentes adoptaron un carácter predominantemente pedagógico y mutualista. A diferencia de los obreros, los maestros tardaron en agruparse, pues no se consideraron parte del proletariado, sino hasta el Congreso de Maestros de 1922. Entre 1920-1930, cuando dirigentes de la CROM ya ocupaban puestos de importancia dentro del gobierno federal, los maestros comenzaron a organizarse al margen de la intervención del Estado para defender sus intereses.

La obra sigue de cerca a las primeras mutualidades cuya incapacidad para alcanzar mejoras para sus agremiados dio lugar a la formación de sociedades de resistencia. Éstas exigieron participar en la política educativa, y en los albores de los años treinta, se pronunciaron por la orientación socialista de la enseñanza y por la adhesión a la CNTE. El maestro López lamenta la subordinación del Sindicato Único de Trabajadores de la Enseñanza en el Estado de México formado durante el cardenismo y que por un corto plazo unificó a maestros federales y estatales, a un sindicato ajeno en la sección XV del STERM.

En otro capítulo el autor aborda después el proceso de unificación sindical desde el poder, en los años cuarenta, parte medular

en la obra. Muestra la disposición de la base magisterial durante esta década no sólo de apoyar las decisiones gubernamentales, sino de posponer y renunciar a sus propios intereses. Asimismo, resalta la fuerza del Estado a partir de 1940 para alentar la unidad magisterial, y hace ver la intervención directa del gobierno local en la creación de asociaciones gremiales, en particular magisteriales, que correspondieran a sus intereses. Tal es el caso del gobernador Wenceslao Labra quien animó a los maestros estatales a romper con la sección XV del STERM y los colocó bajo su manto y protección a cambio de concesiones. Su sucesor, Isidro Fabela (41-45) promovió la unificación de los maestros en la Unidad Magisterial del Estado de México, selló un pacto corporativo entre sindicato y gobierno y concentró el poder sindical y la Dirección de Educación Pública en una misma cabeza a pesar de la oposición del movimiento disidente. El autor destaca la postura del SNTE, creado en 1943, que pugnó por hacer de la docencia una profesión de Estado y firmó acuerdos con casi todos los gobiernos locales. Analiza, asimismo, las consecuencias de la negativa de la UMEM a integrarse al SNTE, decisión contraria a la de sus adversarios, la Fracción Revolucionaria, algunos de cuyos miembros permanecieron en la sección XVII del SNTE. Reprueba la conversión de la UNEM en una maquinaria dependiente del aparato gubernamental, así como las irregularidades cometidas por el secretario general de la organización que sembraron desconfianza en las bases de profesores. Considera las mejoras económicas y educativas de la administración de Fabela como concesiones generosas del patrón para un grupo que golpeaba a sus adversarios, logradas a costa de la autonomía y la democracia sindical.

Con la transformación de la UNEM en el Sindicato Único de Maestros al Servicio del Estado de México, el 1º de octubre de 1952, culminó, según el autor, el largo proceso de unificación de los profesores dependientes del gobierno estatal y el rompimiento definitivo con el movimiento sindical nacional. El SMSEM reiteró sus ideales revolucionarios, definió su carácter sindical y gremial y su autonomía que, aclara López Ponce, no tenía relación con la independencia del Estado, del patrón o del partido oficial, sino del SNTE. Para el investigador la estrecha colaboración del sindicato con el Estado, recompensada con grandes beneficios para la base, atrajo a sus viejos opositores, pero significó un abandono de la política sindical independiente, la adopción de una práctica sindical "corporativa" al Estado y la preeminencia de intereses personales y grupos de poder.

El último apartado del libro testifica la entrega de los dirigentes magisteriales al partido oficial. El autor denuncia cómo el sindicato, a pesar de la resistencia de las bases, desempeñó un papel protagónico en la campaña priista de 1958 al lado del profesor Hank González quien como presidente municipal (entre 1955-1957) había tejido apoyos y lealtades mediante concesiones a grupos locales de poder. Censura también la postura de los líderes del SMEM y su presteza para contener conflictos magisteriales, legitimar decisiones gubernamentales, intervenir en los procesos electorales y aportar recursos humanos y materiales al partido oficial a cambio de privilegios y canonjías. A finales de la década, reprueba, se había convencido a los trabajadores de las ventajas de los vínculos con el poder para conquistar aumentos salariales, beneficios y prestaciones. La homologación de salarios con los maestros federales, en 1957, una acariciada meta que terminó con la idea de incorporarse al SNTE, fue lograda al precio de una práctica de colaboración con el gobierno. El investigador reitera que los maestros aprendían que no era necesario recurrir a la fuerza o al enfrentamiento con el Estado: sus demandas podían alcanzarse apoyando los programas de gobierno, renunciando a la movilización y manteniendo una actitud no beligerante.

Con el pronunciamiento del sindicato en favor de Baz, de López Mateos para la presidencia y de Hank para una curul federal, con el lema de "Ya es tiempo de actuar", culmina, según el autor, la corporativización del magisterio y su subordinación al partido oficial.

López Ponce lamenta que el sindicalismo se haya convertido en un instrumento al servicio del Estado, sometido al gobierno e incapaz de influir en la política gubernamental. En sus propias palabras, el Estado da prioridad al proyecto de acumulación capitalista sin importar costos sociales; para equilibrar fuerzas promueve una política de bienestar social apenas suficiente para garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo y para conformar una base social que lo legitime.

El comprometido trabajo del maestro López, resulta más que una obra histórica, un instrumento de lucha. Su entusiasmo por el tema hace la lectura de este libro no sólo interesante y ágil, sino en momentos apasionante.

Engracia Loyo
El Colegio de México

NECROLOGÍA

RUGGIERO ROMANO: ENTRE EUROPA Y AMÉRICA LATINA

Con el nuevo año nos dejó Ruggiero Romano. Amigos, colegas y cuantos lo conocimos lo recordamos como un intelectual agudo, de juicios acerados, amante de la historia, que asumía posiciones no conformistas y con una actitud siempre vigilante para distinguir los verdaderos problemas de lo superfluo, de los lugares comunes.

Romano se percató y vivió el proceso de decadencia de las universidades provocado por la sujeción —de la investigación, el estudio y el saber crítico— a la política, y a la burocracia y, a diferencia de otros de su generación comprendió muy rápidamente el daño que esta sujeción provocaba a la libertad individual, a la investigación y a la docencia. Era difícil, si no imposible, que un alma inquieta e indomable como la de Ruggiero Romano fuera doblegada por la dictadura de cualquier mayoría ideológica, política o universitaria, así Ruggiero estuvo siempre pronto a reclamar la libertad del quehacer intelectual.

Su continuo peregrinar atestigua esa disposición errante, pues de Nápoles se transfiere a París —pero no para afrancesarse—, sino para potenciar su quehacer y vocación internacional. En efecto, de París se mueve hacia Polonia, España, Argentina, Chile y México. Son peregrinaciones que nada tienen que ver con el turismo académico, tan en boga en los últimos decenios. Sus múltiples publicaciones, más de 300 estudios, ensayos y artículos publicados a lo largo de medio siglo en diferentes idiomas: italiano, francés, español, inglés, alemán y polaco, son la evidencia más fehaciente de su entrega intelectual, esto sin tomar en cuenta la edición de obras colectivas y las numerosas tesis de doctorado que dirigió en la Éçole des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

La lectura de sus escritos relativos a Europa y América nos permite comprender que para Ruggiero Romano la historia era un instrumento para entender el presente, para leerlo críticamente y así poder proyectarlo hacia el futuro. En este sentido son significa-

tivos sus más recientes estudios, el primero consagrado a Italia,[1] en el cual examina críticamente los mitos historiográficos relativos a su país natal, y el segundo, concluido seis meses antes de su muerte,[2] en el cual reflexiona no sólo acerca de las raíces históricas, sino también en torno a los obstáculos con que debió confrontarse el desarrollo económico de las áreas latinoamericanas.

La propensión esencial de Romano fue estar constantemente en la trinchera invocando el derecho a disentir, de formar como él decía *band à part*, salirse de los cánones. Su toma de posición no dependió exclusivamente de su carácter, sino que fue también el resultado de vivir culturalmente entre Italia y Francia, entre Europa y la América Ibérica. De allí su vocación heterodoxa que encontramos abundantemente documentada en sus escritos a tal grado que asume, las más de las veces, posiciones contrarias a la tradición historiográfica que, huelga decir, conocía bien. Es así como nunca le gustó la definición de Latina para América por ser un adjetivo calificativo acuñado por el expansionismo francés de Napoleón III.

Ruggiero Romano, nacido de padre napolitano, magistrado, y de madre siciliana dio sus primeros pasos en Fermo y transcurrió los primeros decenios de su vida en Nápoles donde estudió y se graduó en una universidad y en un contexto cultural dominado por la figura y por el idealismo de Benedetto Croce. Fue entre 1939-1945 —en la fase terminal del fascismo y de la segunda guerra mundial— que Ruggiero perfeccionó un hábito intelectual y un acentuado interés por las fuentes de archivo.

En 1947 lo encontramos en París, aburrido y obligado a seguir cursos que consideró una total nulidad, con los profesores de la Sorbona, a quienes consideró —a muchos de ellos— "muy modestos con relación a sus maestros italianos Federico Chabod, Benedetto Croce y Gino Luzzato". La excepción fueron los cursos de C. E. Labrousse, el gran historiador pionero de la historia de los precios y de las fluctuaciones económicas. Los vientos intelectuales cambiaron porque al año siguiente se encontró con quien habría de influirlo profundamente, Fernand Braudel. No es casualidad que Romano, y con él tantos otros, fueran impactados por la inteligencia, el saber y la gran capacidad que tenía Brau-

[1] *Paese Italia:venti secoli di identità.* Roma: Donzelli, 1994.

[2] *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI-XVIII,* de próxima publicación por el Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

del para transmitir una nueva forma de hacer historia. Es en la nueva École Pratique des Hautes Études, VI section, fundada por Braudel —como una institución pionera cuya vocación fue el estudio de la ciencia social como una constante interacción entre historia, economía y sociología—, donde Romano encontró un lugar ideal para desarrollar sus intereses.

A partir de 1948 y gracias a su presencia en *l'École, en la Maison de l'Italie* y como asesor de la casa editora Giulio Einaudi de Turín, Romano anticipó la figura del nuevo intelectual europeo de la posguerra, intelectual que independientemente de su país de origen cruzó las fronteras y recorrió los espacios del planeta aportando y recibiendo conocimiento. De este nuevo espíritu son testimonio sus constantes críticas a los "centrismos" nacionalistas, tanto europeos como latinoamericanos, para reivindicar que la riqueza de las culturas no depende ni de los políticos ni de los intelectuales, sino que es el producto espontáneo de la actividad de todos los actores sociales.

Por casi dos decenios, entre 1948-1968, Ruggiero Romano desarrolló su potencial como historiador de la economía, disciplina que siempre concibió como estrechamente asociada con la sociedad y la cultura. Fue en el *Centre de Recherches Historiques de l'École,* donde Ruggiero logró desempeñar plenamente su quehacer historiográfico, Centro del cual por un periodo, sería su director. Los grandes hitos de su creación intelectual los encontramos en importantes estudios consagrados al comercio, los precios, los salarios y las crisis, así como un ensayo acerca de los orígenes del mundo moderno. Además nos dejó numerosos artículos publicados en *Annales E.S.C., Cahiers Wilfredo Pareto, Rivista Storica Italiana, Studi Storici, Quaderni Storici* y en las *Actas de los Congresos Internacionales de Ciencias Históricas* y de los *Congresos Internacionales de Historia Económica.*[3]

Si bien en estos decenios Romano se benefició —gracias a la actividad de Fernand Braudel— de la centralidad que adquirió

[3] Recordemos tan sólo los estudios publicados como libros con F. *Braudel: Navires et marchandises à l'entrée du port de Livourne (1547-1611).* París: A. Colin, 1951; *Le commerce du Royaume de Naples avec la France et les pays de l'Adriatique au XVIIIe siècle.* París: A. Colin, 1951; *Prezzi, salari e servizi a Napoli nel secolo XVIII.* Milán: Banca Commerciale Italiana, 1965; con C.E.Labrousse y F.G.*Dreyfus, Le prix du froment en France au temps de la monnaie stable (1726-1913).* París: SEVPEN, 1970; editor e introductor de *I prezzi in Europa dal XIII secolo ad oggi.* Turín: Einaudi, 1967, y en colaboración con A. *Tenenti, Alle origini del mondo moderno (1350-1550).* Milán: Feltrinelli, 1967.

l'Éçole en el ámbito internacional, es también verdad que él fue uno de sus principales colaboradores y fue él quien sostuvo con entusiasmo, dedicación y la capacidad que lo caracterizaron, la actividad desplegada por Braudel. En efecto Romano fue un protagonista en la decisión de publicar obras pioneras —aun hoy fundamentales— en tres colecciones editoriales de la Éçole: *Ports-Routes-Trafics, Hommes et Gens d'Affaires* y la última *Prix, Monnaies et Conjonctures,* colecciones que fueron las puntas de diamante de la nueva historiografía internacional entre 1950-1970.

Gracias a la experiencia internacional —madurada en París, pero abierta a las diferentes realidades europeas— e influido por sus estancias de investigación en América Latina que Romano concibió, a mediados de los años sesenta, tres proyectos: una historia de Italia en colaboración con Corrado Vivanti, una Enciclopedia y una historia universal. Pensados para la casa editora Einaudi y atento a las leyes de mercado, dos de los tres proyectos se realizaron y tuvieron no sólo un gran éxito público y de mercado, sino que a su vez favorecieron enormemente la internacionalización de la historiografía y más en general de la cultura italiana, rompiendo el típico italocentralismo prevaleciente todavía en los años sesenta.[4] Tres decenios más tarde con este mismo espíritu internacional participó con Alicia Hernández Chávez y con quien escribe, en el proyecto *Para una historia de América.* Los volúmenes debían combatir "una tendencia intelectual deconstructivista, que se refleja en la historiografía en una escasa atención a los vínculos entre las especificidades locales y en un precario interés por los conceptos".[5]

"Precisamente porque América no estuvo ni está aislada del mundo, es nuestra ambición o propósito —como deben ser los de cualquier americanismo bien entendido— observar los problemas del continente a partir de sus nexos y desenvolvimiento, atentos a comprender cómo interactúa la dimensión interna con la externa. Proponer temas para la reflexión y crítica que nos permitan en un futuro próximo impulsar una nueva historia de América no se puede lograr al construir una teoría a partir de otras. Si en la historia, teoría y realidad necesariamente interactúan, el

[4] *Storia d'Italia.* Turín: Einaudi, 1972-1976, 6 vols. en 10 t. y cuatro publicados entre 1978-1981 de *Annali della Storia d'Italia* y *Enciclopedia,* Turín: Einaudi, 1977-1983, 16 vols.

[5] *Para una historia de América* tiene un volumen de *Estructuras* y 2 vols. de *Nudos,* Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

único camino para llegar a un nuevo paradigma de nuestra América es aprender de los errores del pasado. Por lo que atañe a las historias generales de América, fue un error presentar la historia del subcontinente haciendo hincapié en los factores negativos que obstaculizaron su desempeño histórico, así como sus posibles debilidades. En consecuencia, se terminó por presentar la historia de América como la de.un conjunto de colonias, que se devinieron en regiones, y luego naciones y Estados sin alcanzar jamás su plena autonomía".

La América Ibérica tuvo un papel primordial en la fase de plena madurez intelectual de Ruggiero. A partir de mediados de los años sesenta su seminario en la Éçole se centra en las problemáticas históricas del subdesarrollo latinoamericano y en los mecanismos presentes en las economías coloniales del subcontinente. Su primer estudio relativo a la economía colonial chilena le permite revisar y profundizar una de sus grandes problemáticas: el significado de la agricultura en la vida económica de las sociedades preindustriales. Sin embargo, a diferencia de cuanto acontece en Europa, la expresión concreta del nexo entre agricultura y mundo preindustrial en Chile como en Latinoamérica se manifiesta en la acuñación y circulación de monedas, exclusivamente, de alta denominación y por la total ausencia de moneda fraccionaria. Como resultado, el mercado fue una realidad casi inexistente, vacío que visualiza Romano en el estancamiento de los precios.[6]

En la economía colonial chilena, Romano encuentra muchas características enunciadas por Adolph Dopsch relativas a la tensión que ocurre entre la economía natural y la economía monetaria.[7] Es esta idea fuerte y novedosa —no suficientemente considerada entonces como tampoco ahora por los historiadores latinoamericanos— que permite a Romano plantearse en términos nuevos el problema de la continuidad y de la discontinuidad histórica. Lo hace dando importancia a una temática que sería central en los estudios históricos 20 años más tarde: el problema de la madurez económica de los países líderes y su declive; problema

[6] "Une économie coloniale: le Chili au XVIII[e] siècle", en *Annales E.S.C.*, vol. XVI, 1960, pp. 259-285. La edición castellana completa de notas y apéndices, fue publicada con el título *Una economía colonial: Chile en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Eudeba, 1965. Véanse "Mouvement des prix et développment économique: le cas de l'Amérique du sud an XVIII[e] siécle", en *Annales E.S.C.*, vol. XVIII, 1963, pp. 63-74 y *Cuestiones de historia económica latinoamericana.* Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1963.

[7] A. *Dopsch: Economía natural y economía monetaria.* México: Fondo de Cultura Económica, 1943.

que estudia para la economía italiana y europea durante los siglos XVI-XVII.

La América colonial, reino de la economía natural, permite a Romano ver con nueva luz el significado de las crisis económicas europea e italiana de 1619-1622 siendo este país el más desarrollado de la Europa del momento.[8] Su tesis que, como se ha dicho, es fuertemente influida por sus nuevos conocimientos de la historia colonial americana, es que el declive italiano es el resultado de la incapacidad de la economía de realizar un salto cualitativo que subordine la agricultura a la producción manufacturera, cambio que hubiera permitido el desenvolvimiento de la economía mercantil primaria, fundada en el capital mercantil. La imposibilidad de dar este paso favoreció el repunte de la economía natural que resultó en una refeudalización social y económica, proceso que fue extensivo a toda Europa, con excepción de Holanda y Gran Bretaña. La fuerza de la economía natural es tal que logra dictar sus "condiciones" tanto en las economías europeas como en las coloniales. En lo que se refiere a la problemática de la crisis del siglo XVII, Romano regresará a comienzos de los años noventa, analizándola contemporáneamente en los mundos americano y europeo.[9] Si bien la recepción de este libro fue buena en términos de número de lectores, ha sido casi nula en el mundo académico, pues no me resulta que hubiera habido reseñas, como tampoco se percibe la novedad de su hallazgo en libros o debates académicos. Se me permita entonces ilustrar brevemente la importancia de este estudio para la comprensión del entrelazamiento que se da entre los mundos europeo y latinoamericano entre fines del siglo XVI y comienzos del XVIII.

La crisis del siglo XVII no es ni general ni local, sino precedida por otras que ocurrieron entre 1609-1613 y que se hacen sentir con fuerza entre 1619-1622 provocando el arresto de las expansiones agrícola y comercial iniciadas durante el siglo XVI; a su vez estas crisis obstaculizaron la conformación de una nueva fuerza productiva, la de la manufactura.[10] El efecto de la crisis fue la

[8] "Tra XVI e XVII: una crisis económica, 1619-1622", en *Rivista Storica Italiana*, vol. LXXIV, 1962, pp. 480-531. Todos los estudios sobre la crisis están en sus *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*. Turín: Einaudi, 1971 y *L'Europa tra due crisi: XIV e XVIII*. Turín: Einaudi, 1980.

[9] *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México: Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1993.

[10] Sobre la manufactura en una sociedad preindustrial, véase su *Industria: storia e problemi*. Turín: Einaudi, 1976.

restitución de la centralidad de la renta agraria y, por lo tanto, reforzaron al estamento señorial, lo cual favoreció su refeudalización; así desapareció buena parte de los nuevos estamentos que lentamente se desarrollaban en el curso del siglo XVI, en especial, el de los comerciantes y otros estamentos urbanos.

Esta nueva tendencia de la economía y de la sociedad europea se expresan en América como una coyuntura inversa donde, por el contrario, en el subcontinente se recupera: la población y la producción agrícola; se puede decir que esta última no da señales de gran repunte, en cambio, existen evidencias no sólo de una clara consolidación de nuevas formas productivas, sino que la producción minera crece a la vez que la contracción del comercio oficial favorece la expansión del comercio directo, lo que explica la nueva estructura del comercio interno americano. Al mismo tiempo, se asiste a un proceso de americanización de la sociedad, lo cual, tal como aconteció en Europa, conlleva a la centralidad de los estamentos privilegiados más tradicionales, y que se traduce, en este caso, en una reacción feudal similar a la que ocurría en Europa.

En la problemática de Ruggiero Romano de los decenios de 1970-1980 el mundo europeo se entrecruza constantemente con el americano, este último cobra una atención preferente sobre sus otras actividades académicas en París, donde regularmente realiza su seminario y guía con dedicación y precisión las tesis doctorales de jóvenes investigadores latinoamericanos y latinoamericanistas europeos. En efecto es a fines de los años ochenta que prepara su libro *Opuestas coyunturas* publicado originalmente en francés en 1992 y en castellano al año siguiente.[11]

Su reflexión crítica acerca de Italia —seguramente alentada por la experiencia adquirida durante la organización y edición de la historia de Italia— se mantiene más viva que nunca.[12] Romano percibe que toda comprensión de la historia italiana, parte de una evidencia histórica: que el gran ausente en la historia de Italia fue un estado único; por lo mismo se deben observar y rescatar los elementos humanos, sociales y culturales que en el tiempo construyeron e identificaron a los italianos. Los elemen-

[11] *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica.* México: Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1993.

[12] Véase su reflexión sobre la historiografía italiana en *La storiografia italiana oggi.* Milán: L'Espresso, 1978.

tos básicos los rastrea y ubica durante la Edad Media para luego identificarlos a lo largo del siglo XVII al observar las formas que adquiere la cultura material de los italianos, tal como la cocina o los actos de la vida cotidiana. Ruggiero sostiene que la historia del país Italia, es el de la construcción de una identidad, producto de una existencia histórica longeva, donde la dimensión nacional es un fenómeno tardío que se esfuma rápidamente, pasada la segunda guerra mundial.[13]

Entre 1992-1994 gracias a su continua participación como docente en México en el programa de doctorado del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, reelabora y profundiza sus ideas acerca de las economías coloniales latinoamericanas. De esta investigación y reflexión resulta la publicación en 1998, del estudio más elaborado de Romano, donde en plena madurez intelectual aborda el nexo entre economías monetaria y natural en las que se desenvuelven al interior del espacio novohispano.[14] Este volumen —sin duda de una importancia fundamental— es escasamente discutido por los historiadores mexicanos o por los latinoamericanistas en general; fenómeno que hace parte de la actual tendencia internacional donde se lee poco y las reseñas se escriben para elogiar a un autor o elogiar los ensayos de los políticos y de los burócratas, pero nunca para discutir críticamente las ideas contenidas en un estudio.

Se me permita llamar la atención sobre las principales ideas presentes en este libro cuyos ejes centrales son la moneda y la circulación monetaria en constante interacción con las fuerzas dinámicas y los obstáculos que presentan las economías regionales mexicanas en el periodo colonial. El libro es fundamental porque es el único estudio existente sobre la circulación monetaria y de bienes en una realidad económica colonial latinoamericana. Si lo valoramos conjuntamente con los estudios de McCusker y Menard, a mi juicio, nos encontramos frente a las tres grandes aportaciones al conocimiento acerca de la relación que existe entre circulación monetaria y crecimiento económico colonial en sociedades de antiguo régimen.[15]

[13] *Paese Italia:venti secoli di identità* cit.

[14] *Moneda, seudomonedas y circulación monetaria en las economías de México.* México: Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1998.

[15] J. McCusker: *Money and Exchange in Europe and America, 1600-1775.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978 y J. McCusker y R. R. Menard: *The*

El libro de Romano analiza la tensión que ocurre entre las economías de la Nueva España, que es comprable a la de toda economía de antiguo régimen; dicha tensión entre la esfera monetaria y no monetaria de la economía —que Romano comenzó por analizar con excesiva rigidez— en este libro la esfera monetaria si bien se presenta separada, disociada de las esferas no monetarias, sí valora los efectos de dicha tensión sobre unas y otras esferas. A partir de esta interacción, se puede comprender la contradicción inherente a la vida económica de la Nueva España en el siglo XVIII que se puede sintetizar diciendo: que no obstante haber sido una de las primeras productoras mundiales de metales preciosos, la parte que de estos metales preciosos se queda en las economías regionales es escaso, reducidísimo.

Una lectura atenta de los primeros tres capítulos del libro en cuestión permite entender la sangría de las economías novohispanas resultante de las exportaciones legal e ilegal de plata y oro, lo que deriva en una balanza comercial negativa, no sólo debido al contrabando, sino también a las exigencias financieras de la monarquía española, que para preservar sus colonias americanas de la presencia de otras coronas europeas remitía ayuda monetaria o "situados" en sus colonias en las Antillas y en el septentrión de la Nueva España. La consecuencia de tal sangría fue la escasez de masa monetaria para el sostén e impulso de la fase de crecimiento económico del periodo 1730-1810. Las economías regionalizadas de la Nueva España intentaron superar este poderoso obstáculo al recurrir a medios de pagos seudo monetarios como —tlacos y formas de crédito informal y usurero— así como al trueque diferenciado y a múltiples formas de autoconsumo, incluso las fundadas en la "reciprocidad". El resultado histórico de tales condicionamientos fue la lentitud del proceso de monetarización económica que potenció los obstáculos económicos presentes en los espacios novohispanos y acentuó la subordinación de los consumidores a los estamentos de los potentados, siendo el segmento consumidor, popular indio, mestizo o mulato el mayoritario de la población y el de los potentados un reducidísimo porcentaje de la población. Diferencia radical a lo que sucede en Europa en el curso del siglo XVIII donde se expande la esfera monetaria y se asiste a una nueva fase de crecimiento económico, en

---

Economy of British America, 1607-1789. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

cambio en la Nueva España se vive una reacción señorial fundada en el control de las monedas que bloquea la posibilidad de un crecimiento económico o mejora en las condiciones de vida de los estamentos más numerosos.

El estudio de la Nueva España motiva a Romano a extender su mirada hacia el conjunto de las áreas coloniales hispanoamericanas. A esta empresa dedica los últimos años de su vida, y nos deja un último libro *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI-XVII*, que pronto verá la luz pública.[16] En este libro nos encontramos frontalmente con una crítica a las modas historiográficas y una llamada de atención a no tirar por la borda el capital historiográfico acumulado. Una vez más insiste en que el estudio de la historia económica va de la mano de la esfera económica alta: la de los banqueros y de los comerciantes, la del comercio y de las finanzas internacionales y todo, con el ámbito económico global que lo rodea. Reitera una y otra vez que las esferas alta y baja de la economía no se presentan separadas, que así como hoy día el número de trabajadores desempleados influye en la formación del salario y de la demanda global, de modo similar, en el pasado la esfera de la economía natural —la no monetaria— incidió en la esfera monetaria.

Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano no es un manual de historia económica, sino más bien la puesta en evidencia del mecanismo subyacente al desarrollo económico del mundo americano en el periodo colonial. Su gran valor histórico reside en que, a diferencia de otros estudios, de ninguna manera es una aproximación holística o ideológica a la disciplina de la economía, es un análisis que primero desagrega los diferentes elementos: población, recursos materiales, formas de trabajo, sectores productivos, salarios y precios, comercio y circulación monetaria para luego ponerlos en interacción y valorar las formas en que se comportan y cómo reaccionan para finalmente proporcionarnos una explicación histórica comprensible de la dinámica de la vida económica.

La vida de Ruggiero Romano ha sido operosa, insatisfecha de su presente y en busca constante de nuevos desafíos que enfrentó en forma bastante quijotesca: vivió y persiguió una vocación. Dicha vocación, fue y aún es devoción fundamental para algunos estudio-

[16] *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI-XVII*. México: Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, en prensa.

sos: poder contribuir al desarrollo de un intelecto informado y consciente, ser capaz de transmitir conocimiento a todos y a todo ámbito, desarrollar una nítida conciencia del deber y la vocación al formar nuevos seres pensantes. Todo esto es posible, como él mismo sostuvo, a condición de ser libre, "libre con relación al poder, para no convertirse en un funcionario del consenso. Libre también con relación a la oposición al poder, especialmente cuando se está por acceder al poder o acercarse a él".

Marcello CARMAGNANI
El Colegio de México

RESÚMENES

Enrique Florescano: *Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: el mito de la creación del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán) y Quetzalcóatl, el creador de estados y dinastías*

De los mitos de la creación del cosmos, de Quetzalcóatl y de Tollán son los paradigmas que dominan el relato histórico mesoamericano. Los relatos de la creación repiten siempre la historia sobre el ordenamiento del mundo, el origen de los humanos y el establecimiento de los reinos. Por otro lado, todas las capitales posteriores se construyeron sobre el arquetipo de la primera Tollán. Y, del mismo modo, Quetzalcóatl ocupa siempre el lugar y la referencia principal del jefe y gobernante. En las sociedades mesoamericanas la obsesión, así, es la repetición del arquetipo inicial y la anulación del tiempo y de la historia mediante el recurso de volver siempre a los orígenes.

Pierre Ragon: *Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)*

Las elecciones por los pueblos, las villas y las ciudades de numerosos santos patronos destinados a protegerles contra las catástrofes naturales y las epidemias resultaban de la transferencia de una práctica establecida desde hacia tiempo en el Viejo Mundo, singularmente dentro de la catolicidad mediterránea. En particular habitual en Italia, se documenta asimismo en España (donde compete con el recurso de las vírgenes de los santuarios "extramuros"). Asimismo, se encuentra en la Nueva España, pero parece que fue más vigorosa en los pequeños poblados que en las

ciudades más importantes. Además, parece que se sometió muy rápido a las nuevas prácticas devotas que la Iglesia del Barroco impuso en el transcurso de los siglos XVII y primera mitad del XVIII.

A partir de los ejemplos de algunas ciudades y villas del México central (México, Puebla, Veracruz, Valladolid, Atlixco etc...), en este estudio, nos proponemos establecer la importancia y el papel que desempeñan estas elecciones en el caso de la Nueva España; igualmente, analizaremos las transformaciones que consigue imponer la Iglesia de la llamada "Contra-Reforma".

Will FOWLER: *Fiestas santanistas: la celebración de Santa Anna en la Villa de Xalapa, 1821-1855*

Este artículo ofrece un estudio detallado de las fiestas que fueron brindadas a Antonio López de Santa Anna en su ciudad natal de Xalapa dentro de un marco analítico que toma en cuenta: *1)* una tipología del caudillismo hispanoamericano de la primera mitad del siglo XIX, y que: *2)* resalta la importancia que tuvieron las fiestas para sostener a los caudillos en el poder, desde una perspectiva antropológica. Se resalta la facilidad con la que la gente estaba predispuesta a buscar y a celebrar líderes fuertes como Santa Anna en el contexto de ruptura y convulsión que se dio a partir de 1808. Se muestran, también, las maneras en que los caudillos lograron perpetuarse en el poder, y se hace hicapié en la resonancia político-cultural del ritual. El estudio de las múltiples fiestas santanistas que fueron celebradas en Xalapa demuestra cómo, sobre todo en su ciudad natal, pasó Santa Anna a ser a los ojos del pueblo xalapeño y, por ende jarocho, el salvador de la patria.

Lawrence Douglas TAYLOR HANSEN: *La colonización bóer en Chihuahua y el suroeste de Estados Unidos, 1903-1917*

En el estudio se analizan los esfuerzos colonizadores por parte de algunos grupos de exiliados boers de Sudáfrica en Chihuahua y el suroeste de Estados Unidos en los años después de la segunda guerra anglo-bóer de 1899-1902. En particular, se examinan las

circunstancias en las cuales se dio lugar a este proyecto, así como las razones por el fracaso de la colonia establecida en Chihuahua y la dispersión de la mayoría de los colonos a otras regiones. Para fines de comparación, también se analizan otros dos proyectos para el establecimiento de colonos extranjeros en México: los de los mormones y menonitas, que compartían ciertas características con los boers como grupos de migrantes.

ABSTRACTS

Enrique Florescano: *Mesoamerican Paradigms Unifying the Reconstruction of the Past: The Myth of the Creation of the Universe; the Foundation of the Marvelous World (Tollan), and Quetzalcoatl, the Creator of Nations and Dinasties*

Out of the myths of the creation of the universe, the paradigms that preside Mesoamerican historical narrative belong to Quetzalcoatl and Tollan. Every account of the creation repeats the story of the arranging of the universe, the origin of human being and the establishment of kingdoms. Subsequent capitals were founded after the archetype of the primeval Tollan. Quetzalcoatl, as well, remains as the leading reference in matters of authority and government. Thus, the obsession of Mesoamerican societies is with the repetition of the initial archetype and the nullification of time and history through the device of the perpetual return to the origin.

Pierre Ragon: *Patron Saints in Central Mexico Cities (16th and 17th Centuries)*

An ancient practice established in Europe, particularly within mediterranean Catholicism, was transfered into the New World and resulted in the election, by the people in villages, towns and cities, of patron saints destined to the protection from natural cataclysms and epidemies. This practice, particularly frequent in Italy, was documented as well in Spain, where it competes with the solicitousness to virgins in outer sanctuaries. It can also be found in Mexico, though it was more powerful in smaller towns than in major cities. Furthermore, it appears to have been fastly subjected to the new pious practices imposed by the Baroque Church during the 17th and first half of the 18th centuries.

In this article, the author intends to establish the importance and the role of these elections in New Spain through the examples of some villages and cities in Central Mexico (Mexico City, Puebla, Valladolid, Atlixco, etc.). The transformations successfully imposed by the Church of the so called "Counter-Reformation" are also analyzed.

Will FOWLER: *Santanic Parties: Santa Anna's Celebration in the Village of Xalapa, 1821-1855*

This article offers a detailed study of the parties given to Antonio Lopez de Santa Anna in his native city of Xalapa, within an analytical frame that takes into account: *1)* A typology of Hispanoamerican leadership in the first half of the 19th century, and *2)* From and anthropological perspective, the importance such parties had in order to maintain the leaders in the power. The article focuses on the people's ready disposition to encourage and celebrate powerful leaders as Santa Anna within a context of breakdown and agitation, such as that of 1808. It also shows the ways by which leaders were able to keep their privileged positions, and highlights the political and cultural reverberations of the ritual. The study of the multiple Santanic parties celebrated in Xalapa depicts how Santa Anna was able to become, in his native town and in the light of his countrymen, the nation's saviour.

Lawrence Douglas TAYLOR HANSEN: *Boer Colonization in Chihuahua and the American Southwest, 1903-1917*

The colonizing efforts of some groups of Boer exiled from Southafrica in Chihuahua and the American southwest, a few years after the second anglo-boer war from 1899 to 1902, are analysed in this article. The study focuses, mainly, on the circumstances that originated this proyect and the reasons for the nonefulfillment of the colony settled in Chihuahua, which provoked the dissemination of most of the settlers into other regions. On a comparative basis, two more proyects are analysed: the establishment of foreign Mormon and Mennonite settlers, who shared some of the Boer migrant characteristics, in Mexico.

Traducción: Hilda Leticia DOMÍNGUEZ

PUBLICACIONES RECIBIDAS

ACOSTA, José de: *Natural and Moral History of the Indies.* Durham y Londres: Duke University Press, 2002, 535 pp. ISBN 0-8223-2845-3

AGUILAR RIVERA, José Antonio: *El manto liberal. Los poderes de emergencia en México, 1821-1876.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 287 pp. «Doctrina Jurídica, 46», ISBN 968-36-8940-X

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio: *Itinerarios de la Historiografía del siglo* XX. *De los diferentes marxismos a los varios Annales.* La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 1999, 320 pp. ISBN 959-242-016-5

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio: *Ensayos braudelianos. Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel.* México, Rosario: Asociación Nacional de Profesores de Historia de México-Prohistoria y Manuel Suárez (ed.), 2000, 240 pp. ISBN 987-99035-9-5

AI CAMP, Roderic. *Mexico's Mandarins. Crafting a Power Elite for the Twenty-First Century.* Berkeley: University of California Press, 2002, 308 pp. ISBN 0-520-23344-1

ALATORRE, Antonio: *El brujo de Autlán.* México: ALDUS, 2001, 211 pp. «La Torre Inclinada», ISBN: 970-714-002-X

ARBENA, Joseph L. y David G. LAFRANCE (coords.): *Sport in Latin America and the Caribbean.* Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 2002, 241 pp. «Jaguar Books on Latin America, 23», ISBN 0-8420-2820-X

ARECES, Nidia R. (coord.): *Poder y sociedad Santa Fe la Vieja, 1573-1660.* Argentina: Manuel Suárez (ed.)-Prohistoria, 2000, 204 pp. «Universos Históricos, 1», ISBN 987-99035-5-2

ARIAS URRUTIA, Ángel: *Cruzados de novela: las novelas de la guerra cristera.* Pamplona: EUNSA, 2002, 246 pp. ISBN 84-313-1972-0

BARTRA, Roger: *Blood, Ink, and Culture. Miseries and Splendors of the Post-Mexican Condition.* Durham, Londres: Duke University Prees, 2002, 249 pp. ISBN 0-8223-2923-9

BASCH, M.D. Samuel: *Recollections of Mexico. The Last Ten Months of Maximilian's Empire.* Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 2001, 278 pp. ISBN 0-8420-2962-1

BEATTY, Edward: *Institutions and Investment. The Political Basis of Industrialization in Mexico before 1911.* Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2001, 296 pp. ISBN 0-8047-4064-X

BEHRENS, Benedikt: *Ein Laboratorium der Revolution. Städtische soziale Bewegungen und radikale Reformspolitik im mexikanischen Bundesstaat Veracruz, 1918-1932.* Frankfurt: Peter Lang, 2002, 580 pp. ISBN 3-631-38894-2

BERNARDINI, Paolo and Norman FIERING: *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800.* Nueva York, Oxford: Berghahn Books, 567 pp. ISBN 1-57181-153-2

BERTRAND, Michel y Richard MARIN: *Écrire l'histoire de l'Amérique Latine XIX^e-XX^e siècles.* París: CNRS Editions, 2001, 206 pp. ISBN 2-271-05953-4

BERTRAND, Michel y Laurent VIDAL: *À la redécouverte des Amériques. Les voyageurs européens au siècle des indépendences.* Tolouse: Presses Universitaires du Mirail, 2002, 258 pp. ISBN 2-85816-617-X

BLISS, Kaktherine Elaine: *Compromised Positions. Prostitution, Public Health, and Gender Politics in Revolutionary Mexico City.* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001, 243 pp. ISBN 0-271-02125-X

CÁRDENAS AYALA, Elisa: *Le Laboratoire Démocratique: Le Mexique en Révolution (1908-1913).* París: Université Paris I (Panthéon-Sorbonne), 2001, 504 pp. ISBN 2-85944-422-X

CATÁLOGO ELECTRÓNICO DE FOTOGRAFÍAS DEL ARCHIVO GENERAL AGRARIO: *Imágenes de la Memoria Agraria.* México: Archivo General Agrario-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CD, ISBN 968-496-410-2

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel y Alejandro GARZA RANGEL (coords.): *Catolicismo Social en México. Teoría, Fuentes e Historiografía.* t. 1. México: Academia de Investigación Humanística, 2000, 311 pp. ISBN 970-9050-01-X

CEÑIZARES-ESGUERRA, Jorge: *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World.* Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2001, 450 pp. ISBN 0-8047-4084-4

CIENCIA Y TECNOLOGÍA EN MÉXICO. *Serie Radiofónica.* México: Secretaría de Educación Pública-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2000, 6 CD.

DALMACIA, Cecilia: *Todos al cuento.* México: Universidad de Guadalajara-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, 75 pp. ISBN 968-5000 03-4

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio y Luz CARREGHA LAMADRID: *El siglo XIX en las Huastecas.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de San Luis, 2002, 379 pp. ISBN 968-496-449-8

FALLAW, Ben: *Cardenas Compromised. The Failure of Reform in Postrevolutionary Yucatan.* Durham, Londres: Duke University Press, 2001 222 pp. ISBN 0-8223-2767-8

FORTE, Ricardo: *Forze armate, cultura política e sicurezza interna. Origini e consolidamento del potere militare in Argentina (1853-1943).* Torino: Otto Editore, 2001, 474 pp. ISBN 88-87503-20-6

GRUZINSKI, Serge: *Images at War. Mexico from Columbus to Blade Runner (1492-2019).* Durham, Londres: Duke University Press, 2001, 284 pp. ISBN 0-8223-2643-4

GUERRERO, Edward y Sherilyn MEECE MENTES: *Lalo my life and music.* Tucson: University of Arizona Press, 2002, 216 pp. ISBN 0-8165-2214-6

HERNÁNDEZ, Marie Theresa: *Delirio. The Fantastic, The Demonic, and the Réel.* Austin: University of Texas Press, 2002, 306 pp. ISBN 0-292-73462-X

HERS, Marie-Areti, José Luis MIRAFUENTES, María de los Dolores SOTO y Miguel VALLEBUENO: *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 723 pp. ISBN 968-36-7316-3

JEFFREY L. Vortz y Stephen HABER: *The Mexican Economy, 1870-1930. Essays on the Economic History of Institutions, Revolution, and Growth,* 2002.

KOTH, Karl B.: *Waking the Dictator. Veracruz, the Struggle for Federalism, and the Mexican Revolution, 1870-1927.* Canadá: University of Calgary Press, 2002, 361 pp. ISBN 1-55238-031-9

LAWSON, Joseph Chappell H: *Building the Fourth Estate. Democratization and the Rise of a Free press in Mexico.* Berkeley: University of California Press, 2002, 287 pp. ISBN 0-520-23171-6

LEVY, Daniel C. y Kathleen BRUHN con Emilio ZEBADÚA: *Mexico. The Struggle for Democratic Development.* Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press, 2002, 262 pp. ISBN 0-520-22831-6

LOMNITZ, Claudio: *Deep Mexico Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism.* Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 2001, 354 pp. ISBN 0-8166-3290-1

MALDONADO POLO, J. Luis: *Las huelgas de la razón. La expedición científica de Centroamérica (1795-1803).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, 575 pp. «Estudios sobre la ciencia, 27», ISBN 84-00-04790-7

MAZON HART, John: *Empire and Revolution. The Americans in Mexico since the Civil War.* Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press, 2002, 677 pp. ISBN 0-520-22324-1

MAZZOTTI, José Antonio (coord.): *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas.* Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 2000, 265 pp. ISBN 1-930744-03-X

MILLER, Robert Ryal: *A Yankee Smuggler on the Spanish California Coast: George Washington Eayrs and the Ship Mercury.* Santa Barbara, Cal.: Santa Barbara Trust for Historic Preservation, 2001, 115 pp. ISBN 1-879208-04-0

MIRANDA GODINES, Francisco: *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental.* México: El Colegio de Michoacán, 2001, 559 pp. ISBN 970-679-070-5

ORTEGA, Jorge: *Mudar de casa.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Baja California-Fondo Editorial de Baja California-Instituto de Cultura de Baja California, 2001, 118 pp. ISBN: 970-18-6579-0

PATCH, Robert W.: *Maya Revolt and Revolution in the Eighteenth Century.* Nueva York: M.E. Sharpe, 2002, 235 pp. ISBN 0-7656-0411-6

PIETSCHMANN, Horst: *Mexiko zwischen Reform und Revolution. Vom bourbonischen Zeitalter zur Unabhängigkeit.* Alemania: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2009, 299 pp. ISBN: 3-515-07796-0

QUEZADA, Sergio y Tsubasa OKOSHI HARADA: *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, 2001, 181 pp. «Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 15», ISBN 968-856-887-2

QUIRARTE, Vicente: *Vergüenza de los héroes. Armas y letras de la guerra entre México y Estados Unidos.* México: Umbral, 1999, 78 pp. «El Tule, 2», ISBN 968-5115-11-7

RODRÍGUEZ ÁLVARES, María de los Ángeles: *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España.* México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, 2001, 317 pp. ISBN 970-679-061-6

ROJAS, Rafael: *El espacio público de la independencia.* Documento de Trabajo, núm. 12. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2001, 44 pp. s. ISBN

ROLLIN RIDGE, John: *Vida de Joaquín Murrieta.* México: Umbral, 2001, 150 pp. «El Tule, 5», ISBN 968-5115-22-2

ROMERO DE SOLÍS, José Miguel: *Andariegos y pobladores. Nueva España y Nueva Galicia, siglo XVI.* México: El Colegio de Michoacán-Archivo Histórico del Municipio de Colima-Universidad de Colima-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 644 pp. ISBN 970-679-060-8

SABATO, Hilda: *The Many and the Few. Political Participation in Republican Buenos Aires.* Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2001, 210 pp. ISBN 0-8047-3943-9

SALVATORE, Ricardo D., Carlos AGUIRRE y Gilbert M. JOSEPH (coords.): *Crime and Punishment in Latin America.* Durham, Londres: Duke University Press, 2001, 210 448 pp. ISBN 0-8223-2744-9

SCHMIDT, Peer: *Spanische Universalmonarchie oder "teutsche Libertet".* Hamburgo: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2001, 529 pp. «Studien zur Modernen Geschichte, 54», ISBN 3-515-07833-9

TERRACIANO, Kevin: *The Mixtecs of Colonial Oaxaca.* Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2001, 514 pp. ISBN 0-8047-3756-8

TRAFFANO, Daniela: *Indios, curas y nación. La sociedad indígena frente a un proceso de secularización: Oaxaca, siglo XIX.* Turín: Otto Editore, 2001, 249 pp. ISBN 88-87503-22-2

URCID SERRANO, Javier: *Zapotec Hieroglyphic Writing.* Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, 487 pp. ISBN 0-88402-267-6

VAN YOUNG, Eric: *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and Mexican Struggle for Independence, 1810-1821.* Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2001, 702 pp. ISBN 0-8047-3740-1

VINSON III, Ben: *Bearing Arms for his Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico.* Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2001, 304 pp. ISBN 0-8047-4229-4

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro: *Propriety and Permissiveness in Bourbon Mexico.* Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1999, 280 pp. ISBN 0-8420-2467-0

WARREN, Richard A: *Vagranis and Citizens. Politics and the Masses in Mexico City from Colony to Republic.* Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 2001, 204 pp. ISBN 0-8420-2964-8

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Anuario de Espacios Urbanos. Universidad Autónoma Metropolitana, 1999

Cuadernos de Debate. Secretaría de Gobernación, 2000, núm. 3

Boletín. Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca. Obregón y el centenario de la consumación de la Independencia, núm. 35 (septiembre-diciembre), 2000. s. ISSN

Prohistoria, I, núm. 1, primavera, 1997

Prohistoria, año II, núm. 2, primavera, 1998, ISSN 1514-0032

Prohistoria, año III, núm. 3, primavera, 1999, ISSN 1514-0032

Revista de Occidente, núm. 224 (enero, 2000), ISSN 0034-8635

UPIICSA. *Tecnología Ciencia y Cultura,* año VIII, vol. III, núm. 24. Nueva Época (septiembre-diciembre, 2000), ISSN 0187-6325

Vórtice. Instituto Tecnológico Autónomo de México, año 1, núm. 1 (primer semestre, 2000)



Revista semestral del Departamento de Filosofía
de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Número 8, julio-diciembre, 2002

***Dossier*: Historia cultural: fuentes, categorías y debates**
Conversación con los difuntos: una perspectiva mexicana ante el debate sobre la historia cultural
Pablo Piccato

Confesión, interioridad y subjetividad: sujeto, acción y narración en los inicios del siglo XIX en México
Eric Van Young

La percepción de clase y casta en las visiones de los "falsos místicos" durante en el México colonial
Nora Jaffary

Artículos
Sigüenza y la Real Universidad de México: el intelectual frente a la corporación
Rodolfo Aguirre Salvador

América Latina en la mira de la estrategia naval rusa a finales del siglo XIX. 1873-1898
Evgueni Dik Dovgiallo

Análisis de documentos
Comunistas en las Islas Marías, julio diciembre de 1932
Javier Mac Gregor Campuzano

Signos históricos es una revista semestral del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa que publica trabajos de investigación histórica, elaborados desde distintas perspectivas metodológicas. También publica ensayos de fuentes y bibliográficos, así como reseñas críticas de libros recientes.

Las contribuciones deben ser inéditas, ofrecer aportaciones originales y relevantes al asunto abordado y entregarse de acuerdo a las normas editoriales que pueden consultarse en cualquier ejemplar de la revista o solicitarse a: shis@xanum.uam.mx

Los índices de los números anteriores de ***Signos históricos*** pueden consultarse en:
http://www.csh-iztapalapa.uam.mx/publicaciones/pub_filos/com_edit_filosofia.html

NORMAS DE LA REDACCIÓN

1. Los autores enviarán DOS ejemplares de su colaboración: una en papel y otra en diskette de 3'5 (versión W.P. 5.1 o superior, o Word para Windows).

2. Los textos (incluyendo resúmenes de 100 palabras como máximo, en inglés o español, notas, citas y referencias bibliográficas) deberán estar mecanografiados en negro, a doble espacio, en papel tamaño carta (21.5 × 28 cm), con márgenes de 3 cm en los cuatro lados, y con paginación consecutiva.

3. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar preparadas para reproducción y numeradas consecutivamente. Irán en páginas separadas y su colocación en el texto se deberá indicar con claridad.

4. Los cuadros y tablas se numerarán de modo consecutivo y su colocación en el texto se señalará claramente. Cuando su extensión lo requiera irán en páginas aparte.

5. Las notas se reducirán al mínimo, siguiendo el formato establecido por *Historia Mexicana*. Las notas irán al final del texto, con paginación corrida, antes de la bibliografía; estarán numeradas de manera consecutiva con números arábigos volados.

6. Todas las siglas y referencias que aparezcan mencionadas se incluirán completas al final del texto, en orden alfabético, en la sección de SIGLAS Y REFERENCIAS; la paginación será corrida. En todos los casos se deberá seguir el formato ya establecido por *Historia Mexicana*.

7. En todos los artículos se deberán indicar muy claro al comienzo del texto, a la derecha, después del título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece. En los testimonios, notas, reseñas, etc., estos datos se colocarán al final del texto, a la derecha.

8. No se admitirá ninguna colaboración que no se atenga a estas *Normas*.

9. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción. La aceptación de cada colaboración dependerá de la evaluación de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, la redacción decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo menor de un año.

10. Para evitar costos extra de impresión, no se aceptará ningún cambio en el texto después de aprobada la colaboración.

11. En ningún caso se devolverán los trabajos recibidos por *Historia Mexicana*.

ADVERTENCIA: se solicita que las editoriales y los autores que deseen enviar libros para reseña, lo hagan a la Redacción de la revista. Para tal fin se requieren DOS ejemplares de cada libro. Toda obra aparecerá citada anualmente en una lista de PUBLICACIONES RECIBIDAS.

Graciela San Juan, secretaria, colaboró en la preparación de este número.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

Gustavo A. DEL ÁNGEL y Carlos MARICHAL: *Poder y crisis: historiografía reciente del crédito y la banca en México, siglos* XIX *y* XX

Guillermina del VALLE PAVÓN: *Nueva España en el siglo* XVIII *y principios del* XIX*, una revisión crítica*

Aurora GÓMEZ GALVARRIATO FREER: *Industrialización, empresas y trabajadores industriales, del porfiriato a la Revolución: la nueva historiografía*

Antonio IBARRA: *A modo de presentación: la historia económica mexicana de los noventa, una apreciación general*

Luis JÁUREGUI: *Vino viejo y odres nuevos. La historia fiscal en México*

María Eugenia ROMERO IBARRA: *La historia empresarial*

Eric VAN YOUNG: *La pareja dispareja: breves comentarios acerca de la relación entre la historia económica y la cultural*